Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/writingsofassoci0000vari

Schriften

des

Vereins für Reformationsgeschichte.

XXVII. Jahrgang.

Vereinsjahr 1909—1910.

Leipzig
Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt.

34
1

Inhalt.

Schrift 100:

Friedensburg, W., Fortschritte in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte seit Begründung des Vereins.

Scheel, Otto, Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief.

Bauer, Karl, Luther und der Papst.

Herrmann, Fritz, Evangelische Regungen zu Mainz in den ersten Jahren der Reformation.

Benrath, Karl, Paul Sarpi († 1623), ein Vorkämpfer des religiösen, ein Bekämpfer des politischen Katholizismus.

Kawerau, G. und Benrath, K., Kleine Beiträge.

Jubiläumsschrift

(Heft 100)

Mit Beiträgen von

W. Friedensburg, Otto Scheel, K. Bauer, Fritz Herrmann,
K. Benrath, G. Kawerau.

Leipzig.
Verein für Reformationsgeschichte.
1910.

Inhalt.

	Seite
W. Friedensburg, Fortschritte in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte seit Begründung des Vereins	1—59
Otto Scheel, Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief	61—230
Karl Bauer, Luther und der Papst	231—273
Fritz Herrmann, Evangelische Regungen zu Mainz in den ersten Jahren der Reformation	275—304
Karl Benrath, Paul Sarpi († 1623), ein Vorkämpfer des religiösen, ein Bekämpfer des politischen Katholizismus	305—334
Kleine Beiträge von G. Kawerau und K. Benrath . . .	335—348

Vorwort.

Die Veröffentlichungen des Vereins für Reformationsgeschichte haben das 100. Heft erreicht. Es schien uns angemessen zu sein, dies Heft als Jubiläumsheft besonders zu gestalten und haben daher statt einer einzelnen Arbeit eine Sammlung von Aufsätzen, größeren und kleineren, teils wissenschaftlicher Forschung dienenden, teils deren Ergebnisse weiteren Kreisen vermittelnden, hier zusammenzustellen beschlossen. Ob wir auch in späteren Jahren statt einzelner Hefte solche Sammelhefte ausgehen lassen, wird von der Aufnahme abhängen, die dieser Versuch im Kreise unsrer Mitglieder findet. Für Äußerungen darüber werden wir daher dankbar sein.

D. G. **Kawerau,**
Vorsitzender.

Fortschritte in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte seit Begründung des Vereins

Von

W. Friedensburg

Im Lutherjahre 1883 ist der Verein für Reformationsgeschichte gegründet worden. Die Männer, die ihn ins Leben riefen, vermißten auf evangelischer Seite hinreichende Vertrautheit der gebildeten Kreise mit der Gründungsgeschichte unserer Kirche, und sie wiesen dem Verein die Aufgabe zu, diesen weiteren Kreisen unbefangen und wahrheitsgetreu den Ertrag historischer Forschung auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte zu übermitteln.

Freilich lag nun die Sache nicht einfach so, daß überall gesicherte, einmütig anerkannte Ergebnisse der Forschung vorhanden gewesen wären, die man nur nötig gehabt hätte, in die für ein größeres Publikum geeignete Form umzugießen. Abgesehen davon, daß auf katholischer Seite gerade damals beim Herannahen des Luthergedenkfestes nachhaltiger als vielleicht je zuvor die wohltätigen, fördernden Folgen der Reformation geleugnet und entgegengesetzte Ansichten aufgestellt wurden, konnte von einer kritischen Durchdringung der Reformationsgeschichte auch auf evangelischer Seite nur in beschränktem Umfang die Rede sein. Die neuere, kritische Geschichtsbetrachtung, die in Deutschland von der Gründung der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde im Jahre 1819 datiert, hatte, wie sie sich an den Arbeiten für die Herausgabe der Quellen der mittelalterlichen Geschichte Deutschlands herausgebildet, dementsprechend auch vorerst ganz überwiegend das Mittelalter in Angriff genommen, und erst nach und nach wandte man die hier gewonnenen Grundsätze der historischen Kritik und Hermeneutik auch auf die späteren Epochen der deutschen Geschichte an. Dafür ist denn aber, soweit es sich im besonderen um die Geschichte des Reformationszeitalters handelt, gerade das Jubeljahr 1883, das das Interesse und die Aufmerksamkeit eines jeden evangelischen Christen

gleichsam von selbst auf Luther und sein Werk lenkte, recht fruchtbar geworden. Eine ungeheure Flut von Schriften zur Reformationsgeschichte ergoß sich über den Büchermarkt, und wenn diese Erzeugnisse in ihrer Mehrzahl populärer Natur, teilweise auch nur Eintagsfliegen waren, die nicht beanspruchten, die Wissenschaft zu fördern, so war gleichwohl die Zahl der Schriften, die diesen Zweck verfolgten, doch auch nicht gering. Vor allem aber gingen von dem Lutherjahre Anregungen aus, die nicht mit diesem selbst verflogen, sondern dauernde Wirkungen für die intensivere Beschäftigung mit jenem glorreichsten Abschnitt unserer vaterländischen Geschichte zeitigten.

Hier müssen wir wieder auf unsern Verein zurückkommen, der in ununterbrochener Arbeit von 1883 an bis zur Gegenwart weit über hundert größere und kleinere Schriften in sich abgeschlossenen Inhalts herausgegeben hat. Diese Veröffentlichungen aber sind zum guten Teile von ersten Fachmännern abgefaßt und setzen intensive, streng wissenschaftliche Forschung voraus, die dergestalt die Reformationszeit nach allen Richtungen hin durchdrungen hat.

Wie der Verein, so ist ferner der Plan zu einer neuen, kritischen Ausgabe sämtlicher Schriften unsres großen Reformators aus den Anregungen jenes Gedenkjahres hervorgegangen, und dieses Unternehmen, das ebenfalls von da an bis heute unablässig gefördert worden ist, hat nicht minder ein umfassendes, gewaltiges Arbeitsprogramm geschaffen, dessen Erledigung einen ganzen Stab geschulter Forscher, Theologen wie Historiker, verlangt.

Unter dem Antrieb aller dieser Momente mehren sich von Jahr zu Jahr die Früchte, die auf dem so unendlich ergiebigen Felde der Reformationsgeschichte uns erwachsen. Vor allem ist aber die Grundlage unseres ganzen Wissens breiter geworden, das Quellenmaterial hat die ansehnlichste Vermehrung erfahren; in weitem Umfang sind die Fundstätten der Akten und Handschriften aufgesucht und durchmustert worden, die Archive und Bibliotheken, die auch ihrerseits heutzutage der Forschung bereitwillig entgegenkommen und wetteifernd ihre Schätze darbieten und der Wissen-

schaft zur Verfügung stellen. Ohne im übrigen auf einzelnes eingehen zu wollen, dürfen wir doch hier das wichtigste neuere Ereignis auf archivalischem Gebiet, die Eröffnung des im Vatikan verwahrten päpstlichen Geheimarchivs, nicht ganz übergehen, die, allen Traditionen des heiligen Stuhles zuwider, der seither verstorbene Papst Leo XIII. vom Antritt seines Pontifikats an ins Auge faßte und bald auch zur Tat machte — wie er hoffte und voraussetzte, in majoren Dei, d. h. papatus et ecclesae catholicae, gloriam. Und wer wollte leugnen, daß jene Maßnahme vielfach zu objektiverer, unbefangenerer Würdigung der Päpste und ihrer Politik geführt hat? Aber auch der Erforschung der Reformationsgeschichte hat die Öffnung der bis dahin verschlossenen Pforte des Vatikans wesentliche Dienste geleistet, wobei wir nicht umhin können, in dankbarer Erinnerung hervorzuheben, daß, nach den getreulich und verständnisvoll ausgeführten Intentionen des Papstes, die urkundlichen Schätze der Kurie dem Protestanten mit nicht minderer Liberalität als dem Katholiken vorgelegt und zur Verfügung gestellt werden, überhaupt aber die freie wissenschaftliche Forschung von Anfang an durch nichts beengt und behindert worden ist. In der Reformationsgeschichte ist übrigens die Kurie selbst mit amtlichen Publikationen aus den Materialien des Vatikans vorangegangen.

Im übrigen können wir die neueren Veröffentlichungen von Quellenstoff zur Reformationsgeschichte hier natürlich nicht einzeln aufführen; wir nennen nur das grundlegende Unternehmen für die Reichstage Karls V., die neue Serie der „Deutschen Reichstagsakten", deren Bearbeitung kurz nach dem Luthergedenkjahr von der Münchener Historischen Kommission in die Wege geleitet wurde. Dieser Publikation gehen zahlreiche andere begrenzteren Gesichtskreises zur Seite, die zu einem großen Teile ebenfalls den wissenschaftlichen Organisationen zu danken sind, die unsre Zeit in jährlich wachsender Zahl erstehen sieht, den historischen Kommissionen und Gesellschaften für die einzelnen deutschen Territorien und Provinzen, und selbst für einzelne städtische Gemeinwesen. Daneben stehen — um von den selbständig erschienenen Monographien zur Reformationsgeschichte

abzusehen — der kritischen Detailarbeit und der Veröffentlichung einzelner Quellenstücke periodische oder Sammel-Unternehmungen zur Verfügung, die, zu der älteren, umfassenderen „Zeitschrift für Kirchengeschichte" hinzugetreten sind und, teils von einzelnen, teils auch von Gesellschaften und Vereinen usw. herausgegeben, sei es ausschließlich, sei es im weiteren Rahmen dem Dienste der Erforschung der Reformationsgeschichte sich darbieten.

So ist das Feld der letzteren heute unvergleichlich intensiver angebaut als 1883, und wir wissen auf ihm entsprechend besser Bescheid. Das gilt aber nicht allein für zahllose Einzelheiten, die uns erst die Forschung der letzten Dezennien nähergebracht und klargestellt hat, sondern es hat sich uns auch die Gesamtauffassung der Reformationsgeschichte wesentlich verändert, wir haben ein tieferes Verständnis für diese gewonnen, vor allem nach der Richtung hin, daß wir der Reformationsgeschichte ihre Stelle im großen geschichtlichen Zusammenhang fester, bestimmter anzuweisen imstande sind. Als durchaus überwunden darf heutzutage eine Auffassung gelten, die in der Reformation gleichsam eine unvermittelte Gottestat sehen und sie als solche an einem besonderen Maßstab messen wollte. Davon kann keine Rede mehr sein: wir erfassen die Reformation als ein zwar besonders bedeutsames Ereignis, das aber niemals allein für sich betrachtet werden darf, sondern nur in der allgemeinen geschichtlichen Gesamtentwicklung als ein Glied dieser zu betrachten und zu verstehen ist.

Dazu gehört vor allem, daß wir die Reformation mit der voraufgehenden Entwicklung der Jahrhunderte des ausgehenden Mittelalters, wo wir naturgemäß ihre Wurzeln zu suchen haben, in Zusammenhang bringen. Aber noch vor wenigen Jahrzehnten war die Geschichte des ausgehenden Mittelalters beinahe eine terra incognita. Die Geschichtsforschung wandte sich ihr nur selten und ungern zu; man war von vornherein überzeugt, dort nicht viel Wissenswertes und noch weniger Erfreuliches zu finden; die Meinung wog vor, daß diese der Reformation unmittelbar vorangehende Periode im ganzen wie im einzelnen ein Bild trostlosen Verfalls darbiete; allgemeine Auf-

lösung in staatlicher Hinsicht, wirtschaftlich ein Krieg aller gegen alle, kirchlich aber äußerste Entartung und Sittenlosigkeit ohne einen versöhnenden Zug — kurz, das spätere Mittelalter schien eigentlich nur brauchbar, um als Folie für die Erzählung von der Reformation zu dienen, deren leuchtend aufgetragene Farben gegenüber dem grau in grau gemalten Untergrund sich dann nur um so kräftiger abhoben.

Diese Auffassrung vom 15. Jahrhundert konnte indes einem geschichtlich geschulten Denken nicht auf die Dauer standhalten: so große Sprünge, wie sie hier vorausgesetzt werden, von der dunkelsten Nacht des ausgehenden Mittelalters zum strahlenden Sonnentag der Reformationsepoche macht die Geschichte nicht. Doch ist man dann nicht nur gleichsam theoretisch zu richtigeren Werturteilen über die letzten Zeiten des Mittelalters gelangt, sondern man hat auch begonnen, sich mit dieser so wenig bekannten Periode angelegentlicher zu beschäftigen.

Hierfür ist auch ein einzelner Umstand von Bedeutung geworden. Es erschien nämlich einige Jahre vor dem Lutherjubiläum ein aus katholischer Feder stammendes Geschichtswerk, das die hergebrachte Auffassung von dem Verhältnis zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert auf den Kopf stellte, die leuchtenden Farben für jenes in Anwendung brachte, für die Schilderung des Reformationszeitalters aber kaum hinreichend düstere Tinten finden konnte.

Ein katholisches Geschichtswerk! Die protestantische Geschichtsforschung war bis dahin gewöhnt, den Produkten katholischer Federn über die Reformationszeit im allgemeinen kein großes Gewicht beizulegen; sie ging darüber meist ohne weiteres hinweg und durfte das auch den Erzeugnissen einer wüsten Kaplanspresse oder fanatischer Konvertiten gegenüber ohne Schaden für die Wissenschaft tun. Aber bei dem neuen Werke ging das doch nicht an — ebensowohl seiner ganzen Anlage wegen wie auch angesichts der ungemein großen Verbreitung, die es alsbald fand; eine Auflage folgte der andern auf dem Fuße.

Der Verfasser des in Rede stehenden Buches, einer „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“,

war der im Jahre 1829 geborene, dem Rheinland entstammende Priester Johannes Janssen, der in Frankfurt am Main als Geschichtsprofessor lebte und sich als Bearbeiter historischen Quellenmaterials wie auch als Darsteller und Kritiker auf geschichtlichem Gebiet einen Namen gemacht, vorübergehend auch — in der Zeit des Kulturkampfes — am politischen Leben unsres Volkes als Abgeordneter teilgenommen und sich gleichzeitig in der katholischen Tagespresse hatte vernehmen lassen. Janssen war ein Schüler des protestantischen, aber den Katholiken innerlich nahestehenden Historikers Johann Friedrich Böhmer, eines geborenen Frankfurters; dieser soll ihn auch zur Abfassung seiner Geschichte des deutschen Volkes angeregt haben. Seit 1876 ist dieses Werk in einer Reihe sich ziemlich schnell folgender Bände erschienen; der erste Band behandelte als Einführung „die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters". Wie der Verfasser in der Vorrede zu diesem Bande angibt, die (natürlich!) die absolute Objektivität und Tendenzlosigkeit seiner Darstellung hervorhebt, war er durch die Ergebnisse, zu denen ihn seine Forschung geführt hatte, selbst überrascht worden. Jedenfalls erregte das Werk weithin Überraschung, die auf katholischer Seite allerdings bald hellem Jubel Platz machte; wie schon angedeutet, war hier, im vollen Gegensatz zur herrschenden Auffassung, das Ende des Mittelalters als eine Zeit höchster Blüte fast auf allen Gebieten des Lebens dargestellt, wozu dann in den folgenden Bänden das Gegenstück geboten wurde durch die Betrachtung der unseligen, diese verheißungsvolle Blüte in ihrer schönsten Entwicklung knickenden und verdorren machenden Wirkungen der aus Auflehnung und Gewalt geborenen Reformation. Diese in der Tat überraschende Auffassung aber wurde nun vorgetragen in einer dem Verständnis eines jeden erreichbaren Form und in einem ruhigen, von Polemik absehenden Tone, gleichsam als handle es sich um durchaus feststehende, unangreifbare Ergebnisse. Und waren denn nicht Janssens Ergebnisse völlig gesichert? Unter dem Strich gab ja der Verfasser die Belege für jede seiner Behauptungen in Anmerkungen, die teils archivalischen Quellen, teils einer sehr umfassenden,

reichlich herangezogenen Literatur, und zwar mit Vorliebe protestantischen Darstellungen, ganz besonders aber den Äußerungen und Schriften der Reformatoren selbst und ihrer Anhänger entnommen waren. So trug das Werk wenigstens den äußeren Anschein der in der Vorrede behaupteten Objektivität zur Schau. Kennern freilich, sowie denen, die sich der Mühe unterzogen, diese Objektivität etwas näher aufs Korn zu nehmen, konnte nicht entgehen, daß es sich bei Janssen um eine gar absichtsvoll zusammengefügte Mosaikarbeit handelte, die nur solche Steine verwertete, die dem tendenziös-katholischen Rahmen der Anschauung des Verfassers entsprachen, und mit großer Sorgfalt alle diejenigen Steine entweder fernhielt oder durch absichtsvolle Gruppierung paralysierte, die die schöne Farbenharmonie, wie sie sich der Verfasser erdacht, stören könnten. Janssens anscheinend aus lauter echten Fundstücken unzerstörbar aufgetürmter Bau ist nach einem treffenden Ausdruck Heinrich Ulmanns statt auf gewachsenem Boden auf dem künstlich zusammengeschichteten Sande tendenziöser Willkür errichtet. Als ein Dichtwerk will — nicht minder treffend — die analytische Kritik, der Max Lenz Janssens deutsche Geschichte unterzog, dieses gewertet wissen; er stellt sie den Erzeugnissen eines Tieck und Novalis an die Seite, denen das Mittelalter als eine mondbeglänzte Zauberwelt erschien, über deren Zertrümmerung sie trauerte. Vor anderen aber hat es denn — nach dem Lutherjahr — der junge Verein für Reformationsgeschichte als eine seiner ersten und vornehmsten Aufgaben erkannt, die Janssensche Geschichtsdarstellung dem weiteren evangelischen Publikum als das nachzuweisen, was sie in Wahrheit ist; man zeigte ebensowohl an einzelnen Partieen des umfangreichen Werkes die unzähligen Fehler der Detaildarstellung wie die tendenziöse, jeder wahren Wissenschaftlichkeit spottende Anlage und Ausführung im ganzen auf.

Das führte dann aber von selbst zu intensiverer Beschäftigung mit dem ausgehenden Mittelalter. Man wurde die Versäumnis gewahr, die hier unleugbar begangen war und die sich nun gleichsam rächte, und beeiferte sich, sie wettzumachen, besonders in der Richtung, daß man die Wurzeln der Reformation

aufdeckte und den Voraussetzungen nachging, die zum inneren Verständnis ihres Ursprungs hinleiten möchten. Und in der Tat hat sich dann gezeigt, daß letztere doch nicht nur negativ im Mittelater vorbereitet worden ist — indem letzteres Mißbräuche zeitigte, die im Laufe der Zeit so unerträglich wurden, daß, da die berufenen Organe nicht einschritten, schließlich eine Auflehnung dagegen erfolgen mußte; sondern auch positiv, indem das Mittelalter bereits Keime trieb, aus denen die neue Entwicklung wenigstens teilweis emporwuchs.

Da kommt denn in erster Linie in Betracht, daß trotz der furchtbaren Entartung der Kirche und ihrer Diener der Glaube in der Menge noch nicht erloschen, das Volk in seiner Mehrheit an der Wahrheit des Christentums noch nicht irre geworden war, vielmehr unter der Herrschaft der kirchlichen Mißbräuche die Heilssehnsucht sich nur gesteigert hatte, wie sich dies in der vermehrten Inanspruchnahme der kirchlichen Institute und Gnadenmittel kundgab. Mit Recht hat man bemerkt, daß von der Glaubenslosigkeit kein Weg zu der tiefen, innigen Gläubigkeit des Reformationszeitalters geführt hätte. Diese ist nur begreiflich durch eine, freilich nicht zu rechter Befriedigung gelangte Gläubigkeit des voraufgehenden Zeitalters, das nicht daran dachte, der wennschon entarteten Glaubensanstalt als solcher den Rücken zu kehren. Es war, sagt von Bezold, der in seiner 1890 erschienenen Geschichte der deutschen Reformation diese Verhältnisse zuerst anschaulich geschildert hat, „als wollte sich das alte kirchliche Wesen noch einmal recht reich und gründlich ausleben". Niemals vorher oder nachher hat Deutschland gottesdienstliche Bauten in solcher Zahl und solcher Pracht geschaffen: „man glaubt eine ganze Nation von Steinmetzen, Bildschnitzern und Malern an der Arbeit zu sehen".[1]) Auch die Zahl der Klöster und Konvente wuchs ins Ungemessene und entsprechend die Zahl der Geistlichen. Gleichwohl schien dies Anwachsen nur den gesteigerten Bedürfnissen der Volksseele nach kirchlichem Trost zu entsprechen. Die Kirche hatte ihre Macht über die Gemüter eben noch nicht verloren. Im Gegenteil: die kirchlichen Institutionen, führt Fr. Loofs aus[2]), zogen in den letzten Jahr-

hunderten des Mittelalters dank dem Beichtzwang, der Tätigkeit der Bettelorden, dem Häufigerwerden der Volkspredigt, der Wirksamkeit der Bruderschaften und der Menge der kirchlich empfohlenen Nothelfer und Gnadenmittel das Volk extensiv und intensiv weit mehr als früher in das kirchliche Leben hinein. Ein Ersatz für die Kirche war doch nun einmal nicht vorhanden, und gerade die, sei es bewußte, sei es mehr instinktive Erkenntnis der auf allen Gebieten des Lebens vorhandenen Mißstände führte den Laien immer wieder der Kirche zu". So kam in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Verehrung der Heiligen zu ihrer höchsten mittelalterlichen Blüte.[3]) Das Volk haftete von einer Andacht zur anderen, oft ging es wie eine Epidemie durch die Lande, die alles in krankhafter Weise zur Andacht, zur Wallfahrt mit sich fortriß. Damals ist es auch erst üblich geworden, die Leistungen der Heiligen zu spezialisieren, den einen für dieses, den anderen für jenes Übel anzurufen. Auch sind seit den Kreuzzügen nicht so viel Pilgerfahrten unternommen worden, wie in den letzten sechszig bis siebenzig Jahren vor der Reformation; vor allem nach Rom, nach Jerusalem, und mit noch größerer Vorliebe nach San Jago di Compostella in Spanien, von dem man sang:

„Wer da geht zu St. Jakob in Compostell',
Und tritt in die Kapell',
Fahret nicht in die Hell!"

Diese Worte stellen klar, auf was die Laienfrömmigkeit des späten Mittelalters hinauslief: sie war beherrscht von dem Trachten nach Verdiensten zur Vergebung der Sünden — ein Trachten, das zumeist ein sehr äußerliches war und nicht selten zum ärgsten Aberglauben ausartete, in nicht wenigen Fällen aber doch sich in ernster Sittlichkeit und in demütigem Verlangen nach Gottes Gnade ausgewirkt hat. Aber selbst die äußerlichste Frömmigkeitsübung wird durch die Beichtpraxis und durch die Empfehlung heilschaffender Ablässe, fürbittender Heiliger, sühnender Wallfahrten usw. hingewiesen auf die Bedeutung von Sündenvergebung und Straferlaß. Das endende Mittelalter erzog somit weite Kreise zum Verständnis der Frage, die später für die

Reformation in dem Mittelpunkt stand: ubi quaerenda sit gratia peccatorum.[4])

Und nicht immer steht doch diese Laienfrömmigkeit trotz ihrer intensiven Inanspruchnahme der Kirche deren Lehren und Anforderungen gänzlich urteilslos gegenüber, sie sucht sich vielmehr über beide Rechenschaft zu geben. So streift diese Laienfrömmigkeit, wie wir mit Brieger[5]) sagen können, wohl schon bis an die Grenze, wo die Pforte der Freiheit sich ihr hätte öffnen können. Sie suchte nach ihr, je länger, desto verlangender, aber — ohne sie zu finden. „Man wagte es noch nicht, Gott gegenüber sich selber — und sich selber ganz allein — verantwortlich zu fühlen, anstatt die Verantwortung, die Sorge für das Heil doch zuletzt immer wieder der Kirche zu überlassen, ihr im Vertrauen auf ihre Hilfe, ihre sakramentalen Gnadenschätze gehorsam sich zu unterwerfen."

Aber eine Vorbereitung der Gemüter auf die kommende Glaubenserneuerung findet doch am Ausgang des Mittelalters statt. Und zweifellos ist diese Vorbereitung noch gefördert worden durch die zunehmende Vertrautheit mit der Bibel, die gegen Ende des Mittelalters konstatiert werden muß gegenüber einer lange und zäh festgehaltenen Vorstellung, wonach die Bibel vor der Reformation nur wenigen Auserwählten — und auch diesen nur unter allerlei Schwierigkeiten — zugänglich gewesen sei. Das wird schon durch die Tatsache widerlegt, daß es vor Luther 19 verschiedene Druckausgaben der deutschen Bibel gegeben hat, 17 in oberdeutscher, 2 in niederdeutscher Mundart — außer zahlreichen „Plenarien", d. h. Sonderausgaben der Evangelien und Episteln. Auch die Predigt in der Landessprache ist nicht in dem Grade vernachlässigt worden, wie häufig angenommen wird.

Hat man diese Verhältnisse in ihrer Bedeutung für die Vorbereitung der Reformation vielfach übersehen, so ist dagegen auf die oppositionellen Bewegungen gegen die Kirche, die schon das Mittelalter erzeugt hat, stets ein gewisser Nachdruck gelegt worden. Man pflegte früher wohl von „Vorreformatoren" oder „Reformatoren vor der Reformation" zu sprechen, um diejenigen Kreise oder Persönlichkeiten zu be-

zeichnen, die während des Mittelalters zur Hierarchie oder zu einzelnen kirchlichen Mißbräuchen in dogmatische Opposition gerieten oder auch ein besonders nachdrückliches Verlangen nach gründlicher Reform der Kirche an den Tag legten. Doch ist man neuerdings, nachdem schon früher A. Ritschl[6]) gegen die „Vorreformatoren" Protest erhoben hatte, von dieser Bezeichnung und der ihr zugrunde liegenden Auffassung abgekommen. Dem geschärften Blick für historische Entwicklung erscheint es als Willkürlichkeit, jene Männer aus ihrer Zeit herauszuheben, als ein Gewaltakt, der das Verständnis sowohl des Mittelalters, dem die angeblichen „Vorreformatoren" angehörten, als auch der neueren Epoche, zu der man sie als Vorläufer in enge Beziehung setzte, nur erschweren kann. Man hat auch mit Recht darauf hingewiesen, daß es doch sehr zweifelhaft erscheine, ob die „Vorreformatoren", wenn sie imstande gewesen wären, die fernere Entwicklung zu übersehen, eingewilligt hätten, als Vorläufer der Reformation zu gelten, da die Ziele ihrer Opposition doch im allgemeinen nicht nach dieser Richtung lagen.

Das schafft denn freilich nicht die Tatsache aus der Welt, daß — sozusagen — lutherische Gedanken schon vor Luther nicht nur gedacht, sondern auch ausgesprochen worden sind. Die eingehendere Beschäftigung mit dem ausgehenden Mittelalter stellt nur um so klarer, daß das, was Luther lehrte, durchweg nicht so absolut neu war, daß vor ihm noch niemand das nämliche oder ähnliches geäußert und vertreten hätte. „Luther", erinnert vielmehr H. Böhmer[7]), „spricht oft nur Gedanken aus, die in fast eben solcher Schärfe und Bestimmtheit schon bei älteren Denkern sich finden. Den Ablaß haben vor ihm schon Wiclef, Huß, Wesel und Wessel energisch bekämpft. Über die Mißbräuche des päpstlichen Kirchenregiments, den Verfall des Mönchtums, die Korruption des Klerus gab es längst eine ganze Literatur, nicht bloß in lateinischer, sondern auch in deutscher Sprache. Nicht einmal die Behauptung, daß der Papst der Antichrist sei und Rom das Babylon der Offenbarung Johannis, ist neu; sie begegnet schon im 13. Jahrhundert bei den lombardischen Waldesiern, im 14. bei Wiclef, im 15. bei den Taboriten. Die

Taboriten haben aber auch in manchen anderen Punkten die lutherische Kritik vorausgenommen, sie verwerfen bereits die Heiligenbilder und den Reliquiendienst, die kirchlichen Dogmen von der Transsubstantiation und vom Fegefeuer, die Sakramente der Firmung und letzten Ölung, die Unterscheidung verschiedener kirchlicher Ämter, den Gebrauch von Altären, liturgischen Gewändern, die Verwendung der lateinischen Sprache im Gottesdienst, die Kommunion unter einer Gestalt usw. Kurz, was Luther an der Papstkirche kritisierte, das haben fast alles schon die Reformparteien und Reformfreunde des Mittelalters beanstandet und bekämpft."

Und auch in den positiven Ideen, die Luther entwickelt, den Idealen, denen er nachgeht, ist bei weitem nicht alles absolut neu. „Luther berührt sich vielfach mit Ideen und Idealen, die in den Kreisen des Bürgertums und der humanistischen Reformfreunde längst Leben und Gestalt gewonnen hatten. Man behauptet z. B., erst Luther habe den Apostel Paulus wieder zu Ehren gebracht und den Paulinismus erneuert. Allein schon Marsilio Ficino von Florenz und seine Schüler John Colet und Jakob Lefèvre d' Etaples haben die Losung ausgegeben: zurück zu Paulus, und nicht Luther, sondern Lefèvre hat zum erstenmal einen Kommentar zu den paulinischen Briefen veröffentlicht, der auf den Urtext zurückgeht und paulinische Gedanken zur Kritik der Zeitfrömmigkeit verwendet. Man behauptet weiter, erst Luther habe betont, daß es für die Christen nur e i n e religiöse Autorität gebe: Christus oder die Bibel, sofern sie Christum treibet. Aber Erasmus von Rotterdam hat schon lange vor Luther sehr energisch der gleichen Überzeugung Ausdruck verliehen, eindringlich Rückkehr zu der einfachen Theologie Christi, Reform der Theologie und — was noch mehr sagen will — auch Reform der Frömmigkeit nach dem Muster der Theologie Christi gefordert. Erasmus hat ferner . . . schon 1516 in dem Mahnschreiben zur ersten Ausgabe des neuen Testaments mit allem Nachdruck den ganz lutherisch klingenden Gedanken entwickelt, die Bibel in alle Volkssprachen zu übersetzen und in allen Volkssprachen zu verbreiten."

Es versteht sich von selbst, daß durch diese Nachweise Luthers Bedeutung nicht im geringsten beeinträchtigt, andererseits das Verständnis seines Auftretens und der Wirkungen, die er erzielte, wesentlich gefördert wird. Luther erscheint nur umsomehr als der Erfüller der voraufgehenden Entwicklung, als der Mann, der die fruchtbaren Keime, die das Mittelalter gezeitigt, in sich aufgenommen und letzteres dadurch überwunden, zum Abschluß gebracht hat. Man muß eingedenk bleiben, daß Luther, als er das alte System angriff, bereits 34 Lebensjahre zählte und schon eine längere geistige Entwicklung durchgemacht hatte, die sich doch notwendigerweise unter mittelalterlich-katholischen Einflüssen hatte vollziehen müssen — um so unausbleiblicher, als ja Luther als Mönch in ein besonders nahes Verhältnis zur alten Kirche eingetreten war, sich dieser sozusagen gänzlich verschrieben hatte. Vergegenwärtigen wir uns aber zumal, daß Luther noch in der Augustinerkutte sein weltgeschichtliches Werk begonnen hat, so wird die Bedeutung der Klosterzeit für Luthers Entwicklung zum Reformator ohne weiteres klar. In ihr vollzieht sich der Prozeß der inneren Loslösung Luthers von der alten Kirche.

Leider fehlte es freilich bis vor kurzem fast durchaus an authentischem Material, um diesen Prozeß verfolgen zu können. Lag doch nur eine sehr geringe Zahl von Briefen vor, und von eigenen Schriften Luthers kaum mehr als Bruchstücke seiner ersten Psalmenvorlesung an der Wittenberger Hochschule und einige mangelhaft überlieferte und schwer datierbare Predigten. So blieben wir für die innere Geschichte Luthers in seiner klösterlichen Periode hauptsächlich auf gelegentliche Äußerungen des Reformators, besonders aus seiner letzten Lebenszeit, angewiesen, die den Mangel an primären Quellen nicht ersetzen konnten. Luthers über ein Vierteljahrhundert, das so ungeheure Veränderungen hatte erstehen sehen, zurückblickende Erinnerung mochte Tatsächliches im wesentlichen richtig reproduzieren; aber sie war nicht mehr völlig imstande, ein genaues Bild des inneren Zustandes, der Gedanken und Empfindungen des jungen Luther zu erneuern. Kurz gesagt, jene späteren Äußerungen reichen

zwar hin, um die Grundlagen seiner Entwicklung kennen zu lehren: das Sehnen nach der Heilsgewißheit und die durch das volle Verständnis der „Gerechtigkeit" Gottes herbeigeführte Entscheidung; aber darüber hinaus lassen sie uns für das Einzelne, das Wie des folgenreichen Verlaufs, der aus dem eifrigen Mönch den entschiedensten Gegner der Papstkirche machte, umsomehr im Stich oder führen zu unzutreffenden Anschauungen, als in jenen späteren Äußerungen Luthers über seine katholische Periode der Mönch unleugbar zu kurz kommt. Ihm stellt sich später — begreiflicher Weise — die Sache so dar, als sei er eigentlich schon von jeher oder mindestens sehr früh ein Gegner des Papsttums gewesen und habe unter dem Druck der Einrichtungen der alten Kirche geseufzt.

Kann unter diesen Umständen das Bild des jungen Luther, wie es bisher größtenteils auf Grund jener unzureichenden und teilweis irreführenden späteren Selbstzeugnisse Luthers gezeichnet worden ist, nicht den Anspruch erheben, alle Züge richtig wiederzugeben, so ermißt man den hohen Wert der glücklichen Quellenfunde, die die letzten Jahre uns beschert haben. Es handelt sich neben bis 1514 zurückreichenden Predigten, Notizen zu Augustin seit 1509, Thesen zu Disputationen, hauptsächlich um authentische Materialien zu drei wichtigen exegetischen Vorlesungen, die Luther in den letzten Jahren vor 1517 gehalten hat. Durch diese Funde hat sich die Sachlage sehr wesentlich geändert. Erst jetzt bietet sich die Möglichkeit, „Luther in größeren dogmengeschichtlichen Zusammenhängen neu zu zeigen"; es enthüllt sich vor unseren Augen der Gang seiner Studien von 1509 an und das Verhältnis, das er zur mittelalterlichen Philosophie und Theologie jeweils gewann: wir verfolgen, wie Luther von der nominalistischen Scholastik eines Biel, d'Ailli und Occam ausgehend, die ihn von seinem Ziel, einen gnädigen Gott zu gewinnen, immer weiter entfernt, durch Augustin und die Mystik auf dem Grunde der Schrift zu der neuen Erkenntnis kommt und seine Gedanken von unbedingter göttlicher Gnade und absoluter Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, sowie von den guten Werken, die zwar innerlich notwendig, aber zum Dienste des Nächsten bestimmt

sind und für die Erwerbung der Seligkeit nichts austragen, ausbildet — und zwar ist das ein Prozeß, der sich durch eine Reihe von Jahren hinzieht. Auch nachdem die neue religiöse Anschauung, daß der Mensch allein durch den Glauben gerechtfertigt wird, in Luther schon aufgegangen ist, dauert es noch geraume Zeit, bis sie, die mittelalterliche Hülle durchbrechend, zu vollem Durchbruch kommt. Nur ganz allmählich wächst Luther in seine neue religiöse Anschauung hinein, vor allem aber völlig unbewußt des Neuen, das in ihm nach Gestaltung ringt, und nichts weniger ahnend, als daß sich Kräfte in ihm regen, die bald die Welt aus den Angeln heben sollen; noch langsamer aber verlieren die alten Ideale und Ansichten ihre Macht über sein Gemüt. Der „Mönch" in ihm behauptet sich lange und mit großer Zähigkeit, noch bis in die Zeit hinein, da Luther — von 1515—1516 — seine Vorlesung über den Römerbrief hielt, die uns als wichtigstes aller Dokumente vom vorreformatorischen Luther jüngst beschert worden ist.[8]) Eben hier, wo doch ein entscheidender Fortschritt schon erreicht ist, läßt sich die Bedeutung des Mönchtums für Luthers innerstes Suchen und Werden oder wenigstens die Nachwirkung der Schule, durch die Luther im Kloster gegangen ist, deutlich erkennen. „Die durch eine tausendjährige Erprobung geschärfte Selbstbeobachtung und innere Selbstzergliederung des Individuums im abendländischen Mönchtum," bemerkt der Herausgeber, „hat hier für sein inneres Erleben vorgearbeitet, wie für sein Verständnis Augustins und der Mystik; die psychologische Schulung des Mönchs hat dem Exegeten des Apostels wertvolle Handreichungen geboten, wie dann wiederum die Verinnerlichung in der mystischen Kontemplation und ihre Hebung in geistlichen Exerzitien . . . und die wundervolle religiöse Psychologie Augustins neue Inhalte und bewußtere Vertiefung gegeben haben. In der Form des mystisch vertieften Mönchtums bewegt sich (damals noch) seine Frömmigkeit, seine innere und äußere Arbeit, sein Verhalten gegen die Brüder" usw. Und Luther selbst preist in seiner Exegese den Mönchstand in fast überschwenglicher Weise, gerade weil er verachtet werde und der Mönch täglich dem Kreuze und

der Schmach ausgesetzt sei! — nur, seufzt er, geben die Mönche leider selbst Anlaß zu der ihnen gezollten Verachtung, und kein Stand ist hochfahrender als der ihrige.

Damit hat Luther allerdings schon den Boden der Kritik an den kirchlichen Zuständen oder vielmehr Mißständen betreten. Mehr und mehr stellt er sich zwar nicht zur Lehre und Verfassung der Kirche, wohl aber zur Frömmigkeit seiner Zeit in Gegensatz und bekämpft mindestens seit dem Jahre 1516 im Kolleg wie auf der Kanzel die Mißbräuche der Heiligenverehrung, der Wallfahrten usw., auch des Ablasses, überhaupt die Oberflächlichkeit, Äußerlichkeit und Selbstgerechtigkeit, die sich im ganzen Kirchendienst breit machten, während er den äußeren gottesdienstlichen Ordnungen frei gegenübersteht.

So ist hier der bedeutungsvollste Stoff gewonnen worden, der allerdings noch der endgültigen Verarbeitung harrt. Doch ist schon vor einigen Jahren von katholischer Seite der Versuch unternommen worden, mit Benutzung jener neuen Materialien, besonders der Vorlesung über den Römerbrief, ein Bild des jungen Luther zu entwerfen; leider ist es freilich ein Zerrbild geworden. Im Jahre 1904 nämlich trat der seither verstorbene Dominikaner Pater Heinrich Denifle, ein gebürtiger Tiroler, Archivar des heiligen Stuhles zu Rom, mit dem ersten Teil eines Werkes hervor, das er „Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung" nannte. Es handelte sich weniger um eine zusammenhängende Darstellung, als um einzelne Kapitel aus dem Bereiche jenes Themas, zunächst um Luthers Stellung zum Mönchsstand und um seine innere Entwicklung bis 1517. Dazu trat eine sehr umfangreiche Beilage über die abendländische Schriftauslegung bis auf Luther über die „Gerechtigkeit Gottes" (Römer 1, 17) und die „Rechtfertigung" (justificatio.) [9])

Denifle war unstreitig nach der Seite des Wissens wie kaum ein anderer unter den Gelehrten unserer Zeit, zu der Aufgabe befähigt, der er sich unterzog. Er konnte, als er seinen „Luther" veröffentlichte, auf Jahrzehnte fruchtbarster, gediegenster Arbeit zur Geschichte der Scholastik und der Mystik des Mittel-

alters zurückblicken. Aber eins ging dem so trefflich Ausgerüsteten völlig ab: der Wahrheitssinn. Der große Gelehrte erniedrigte sich in seinem Lutherwerk zum Pamphletisten; wir hören nicht den Mann der Wissenschaft reden, sondern den Ketzerrichter; Denifle fühlt sich als den korrekt katholischen Ordensmann, der über den Abtrünnigen zu Gericht sitzt, so zwar, daß das Urteil schon im voraus gefällt ist. Für Denifle ist es ausgemacht, daß nur die verwerflichsten Beweggründe zum Bruch der Ordensgelübde führen können. Ungetrübt durch irgendwelches historische Verständnis bricht er den Stab über den ehemaligen Augustiner, den, behauptet er, die eigene, von ihm als unbezähmbar erkannte fleischliche Lust veranlaßt hat, den Grundsatz der Gerechtigkeit aus dem Glauben aufzustellen, weil er wohl wußte, daß seine Werke unmöglich vor Gott bestehen könnten! Unter diesen Umständen ist der wissenschaftliche Ertrag, den Denifles Lutherwerk darbietet, ein nur mäßiger, oder vielmehr es ist schwer zu ihm durchzudringen und ihn unbefangen zu würdigen. Doch darf nicht verkannt werden, daß der gelehrte Dominikaner die Exegese der Schriften Luthers im einzelnen vielfach gefördert hat, indem er aus dem reichen Schatze seines Wissens heraus Luthers Quellen und die Art der Benutzung dieser in weiterem Umfang, als das bisher geschehen ist, hat nachweisen können. Allerdings geht Denifle auch hier — weil es ihm eben durchweg weniger darum zu tun ist, die Wissenschaft zu fördern als seinem Hasse gegen den abtrünnigen Mönch die Zügel schießen zu lassen, — geflissentlich darauf aus, Luther Fehler und Mißverständnisse — oder nach seiner Ausdrucksweise: gröbste Ignoranz und Betrug — nachzuweisen. Es zeigt sich denn auch, daß Luther in der mittleren Scholastik, speziell in Thomas von Aquino, wenig beschlagen ist (was er übrigens mit fast allen seinen Zeitgenossen teilt), daß er sein Wissen zum Teil aus abgeleiteten Quellen bezieht, dabei auch wohl einmal den Sinn einer Stelle mißversteht, nicht selten ferner falsch oder wenigstens inkorrekt zitiert und dergleichen mehr. Aus jedem einzelnen solcher Fälle sucht nun Denifle dem Reformator einen Strick zu drehen; nie gesteht er dem Irrenden

bona fides zu, noch zieht er in Rechnung, daß Luther nicht über die bibliographischen und sonstigen Hilfsmittel verfügte, die dem Pater Denifle zu Gebote standen, der überdies von allen Fortschritten profitieren konnte, die die Wissenschaft seit 400 Jahren gemacht hat, und dessen Buch gleichwohl — von seiner Tendenz ganz abgesehen — zahlreiche grobe Fehler aufweist, die er, durch seine Kritiker belehrt, in der zweiten Auflage seiner Schrift gutenteils hat eingestehen und verbessern müssen. Gleichwohl trägt der Dominikaner ein ungemessenes Selbstvertrauen zur Schau und hält sich für befugt, nicht nur Luther selbst von Anfang bis zu Ende mit den gröbsten Schimpfwörtern zu belegen, sondern auch dessen modernen Erklärern und Biographen aus dem protestantischen Heerlager, wie der protestantischen Wissenschaft überhaupt, aufs unsanfteste den Text zu lesen.

Der wüste Angriff des zornmütigen Tirolers hat dann nicht verfehlt, die hervorragendsten der protestantischen Reformationshistoriker fast sämtlich auf die Zinnen zu rufen, um die ihnen wie ihrer Wissenschaft gemachten Vorwürfe nachdrücklich zurückzuweisen, die absolute Unfähigkeit Denifles, Luther zu verstehen, aufzuzeigen und sein Werk als das zu kennzeichnen was es ist: „eine durch die einfachsten geschichtlichen Tatsachen gerichtete groteske Einseitigkeit".[10]) Daneben ist aber von protestantischer Seite auch nicht versäumt worden, wo sich Anlaß bot, bereits in das Detail der Auseinandersetzung mit Denifle einzutreten, so von Fr. Loofs inbetreff der dogmatischen Entwicklung Luthers, von O. Scheel inbetreff seiner Stellung zu den Mönchsgelübden usw., wobei sich dann im einzelnen herausgestellt hat, ein wie schlechter Berater der Haß ist.

Platt zu Boden gefallen sind auch — wenigstens für alle Urteilsfähigen — die persönlichen Verunglimpfungen des Reformators; ja, Denifle hat selbst den Abschnitt seines Werkes, der in diesem Punkt das Stärkste leistete, in der zweiten Ausgabe fortgelassen; selbst von katholischer Seite ist nachdrücklich gefragt worden, wie es denn möglich sei, daß von einem so verkommenen und verworfenen Menschen, als den der Dominikaner den Reformator geschildert, derartige weltgeschichtliche Wir-

kungen haben ausgehen können? Freilich bleibt auch nach jener Streichung noch übergenug an den leichtfertigsten Urteilen und Schlüssen, die freilich Luthers Bild nicht zu entstellen vermögen, sondern auf den Verfasser zurückfallen. Denn was soll man etwa zu folgenden Leistungen des letzteren sagen: Da schreibt Luther einmal — im Jahre 1525, kurz vor seiner Verehelichung, aber noch ehe er sich zu dieser entschlossen hatte — an Spalatin, es sei eigentlich zu verwundern, daß er noch nicht geheiratet, da er doch so viel über die Ehe schreibe und dergestalt so viel mit Frauen zu schaffen habe; er habe sogar schon drei Frauen zu gleicher Zeit gehabt und sei so heftig geliebt worden, daß er zwei davon bereits wieder verloren habe und die dritte, die er aber noch festhalte, ihm auch wohl werde entrissen werden, usw. Wer kann hier vorab den für Luther so charakteristischen Humor verkennen, in den diese Darlegung getaucht ist? Was aber deren sachlichen Inhalt betrifft, so ist darüber kein Zweifel möglich; es handelt sich um die Unterbringung und Versorgung ausgetretener Nonnen, wofür man Luther zu interessieren suchte. Und was liest der große Kritiker Denifle aus jenen Zeilen heraus? Luther berühme sich, mit drei Nonnen gleichzeitig geschlechtlich verkehrt zu haben; er werde also durch sein eigenes Zeugnis als Wüstling und Urist gebrandmarkt! Auf der gleichen Höhe stehen die übrigen Vorwürfe, die Denifle erhebt. Setzt Luther z. B. einer erregten brieflichen Auseinandersetzung über Dinge von großer Tragweite die Bemerkung hinzu: „sobrius haec scribo“ — ich schreibe Vorstehendes wohl erwogen, nach reiflicher Überlegung, nicht im Banne der Leidenschaft —, so übersetzt Denifle, ohne sich um Sinn und Zusammenhang zu kümmern — „ich schreibe dies in nüchternem Zustand“ — und glaubt nun den zwingendsten Beweis erbracht zu haben — wiederum durch Luthers eigenes Zeugnis — daß dieser habituell dem Laster der Trunksucht gefröhnt habe; denn wenn er hier dem Adressaten mitzuteilen für nötig erachtet, daß er „nüchtern“ sei, so kann das ja nicht anders verstanden werden, als daß er eben für gewöhnlich nicht nüchtern, also trunken sei! Beiläufig sei bemerkt, daß an diesem Punkte auch die medizinische

Wissenschaft, die sich mit den Krankheiten und körperlichen Zuständen Luthers neuerdings eingehend beschäftigt hat, gegen Denifle in die Schranken getreten ist; sie hat gezeigt, daß die Krankheiten und physischen Leiden, denen Luther unterworfen war, und deren Verlauf die Annahme ausschließen, als habe Luther der Unmäßigkeit gefröhnt. Aber auch ohne dies kann selbst der Laie einsehen, daß die Riesenarbeit, die jeder Zeit auf Luther lag, ja allein die literarische Produktion, die er leistete, unmöglich ein Mann hätte vollbringen können, der die Kräfte seines Geistes wie seines Körpers durch Ausschweifungen irgendwelcher Art geschwächt hätte.

Einigermaßen ernsthafter scheinen die Vorwürfe genommen werden zu müssen, die man noch in neuester Zeit, selbst auf protestantischer Seite, gegen Luthers Wahrheitsliebe geltend gemacht hat, indem man sich auf seine bekannte Stellungnahme in der Angelegenheit der Doppelehe Philipps von Hessen, besonders seinen sogenannten „Beichtrat“, und auf seine bedingte Billigung der „Nutzlüge“ bezogen hat. Aber eine unbefangene Betrachtung der Dinge zeigt uns, daß hier alttestamentarische Vorstellungen für Luther bestimmend gewesen sind; ihm deshalb laxe Moral beizulegen, wäre ein ganz unverzeihlicher Fehlschluß. Ebensowenig kann natürlich bei dem Manne, der mehr gewagt hat als vielleicht je ein Sterblicher, von schnöder Menschenfurcht die Rede sein. Wenn aber des ferneren auch der begeistertste Anhänger des größten Deutschen gelegentlich dessen Heftigkeit und Unbilligkeit bedauern muß, so ist zu doch beherzigen, was Denifle gegenüber, der bei Luther gleichsam eine äußere Legitimation für seinen Beruf als Reformator in Gestalt eines heiligmäßigen Lebens verlangt, der neueste Lutherbiograph A. Hausrath treffend hervorhebt: „Daß Luther auch fehlte, wer wollte das leugnen? Aber kleiner wird er dadurch nicht. Wer einen heiligen Vater braucht, muß katholisch werden. Dort hat er Heilige in Fülle. Dort befriedigt sich jeder Sinn mit Ausnahme des Wahrheitssinnes. Der Protestantismus ist darauf gestellt, die Wahrheit zu suchen, nicht die Legende. Das gilt auch für Luther, der in seiner menschlichen Tüchtigkeit des Heiligenscheins nicht bedarf.“ Da-

neben beachte man auch, was der nämliche Autor über die angebliche „Barbarei von Luthers Polemik" sagt, an der immer noch selbst Protestanten Anstoß nehmen, obgleich ihnen schon vielfach der Beweis geliefert worden ist, daß die Derbheit des Lutherschen Ausdrucks in seinen Streitschriften der Zeitrichtung entsprach, daß sie zahlreiche Parallelen in der Literatur jener Zeit hat,[11] ja daß, wie schon eine der frühesten Publikationen unseres Vereins dargelegt hat,[12] selbst die fürstlichen Zeitgenossen Luthers, wie Heinrich von Braunschweig und Philipp von Hessen, die Späne, die sie miteinander hatten, der breitesten Öffentlichkeit in einer Sprache vorlegten, die an Derbheit nicht um eine Linie hinter der des thüringischen Bauernsohnes zurückblieb. „Luther aber" — führt A. Hausrath aus, indem er an Döllingers Ausspruch anknüpft, daß Luther die deutsche Volksseele verstanden habe wie kein anderer und sie mit voller Meisterschaft beherrsche, „wird am besten gewußt haben, welchen Ton er anzuschlagen habe, um seine Nation in Bewegung zu setzen ... Er redete so nicht aus Übermut, sondern weil er so reden mußte. Er selbst meinte, als man ihm die gemessene Tonart eines Erasmus und Kapito zur Nachahmung empfohlen hatte: Ihre Schriften, weil sie sich des Schreiens, Scheltens, Beleidigens enthalten, richten nichts aus ... In der Tat darf man fragen: was haben in Italien eine Renata von Ferrara, Julia Gonzaga, Vittoria Colonna samt ihren gelehrten Freunden mit ihrer gebildeten Opposition erreicht? Daß sie in halber oder ganzer Gefangenschaft zusehen durften, wie der Henker ihre Glaubensgenossen verstümmelte, einmauerte oder verbrannte! ... Die Erfolge, die Luther errang, hängen damit zusammen, daß er wußte, wie man mit den Deutschen zu reden habe!" Im übrigen beweisen u. a. Luthers Briefe, daß, während er die harten Worte brauchte, seine wirkliche Stimmung mehr als einmal eine ganz andere war.

Wenn übrigens die moderne protestantische Geschichtsforschung es mit Hausrath entschieden ablehnt, in Luther einen vollkommenen Menschen, einen „Heiligen" zu sehen, wenn sich ihr Auge vielmehr auch für die Schwächen des Reformators und

die Grenzen seiner Begabung geschärft hat, so zeigt gleichwohl ein Blick auf die einschlägige Literatur des letzten Menschenalters, daß das Interesse an Luthers Person und Wirken darum nicht geringer geworden ist. Und noch immer stellt uns Luther neue Aufgaben.

Vor allem verlangt die kritische Geschichtsforschung der Gegenwart, daß die Schriften Luthers ihren Grundsätzen gemäß vorgelegt werden — ein Ziel, von dem wir immer noch ziemlich weit entfernt sind Gleichwohl kommen wir ihm von Jahr zu Jahr näher. Der Fortschritt knüpft hier zumal an die kritische Gesamtausgabe der Werke Luthers an, die, wie oben erwähnt, im Jahre 1883 inauguriert wurde. Lassen sich (was wir nicht verschweigen dürfen) gegen die zuerst herausgekommenen Bände dieser großen Ausgabe mancherlei methodische Bedenken erheben, so werden die späteren auch den strengsten Anforderungen der Wissenschaft gerecht. Es handelt sich dabei vor allem um die Gewinnung einer sicheren Grundlage mittels eindringender Kritik der einzelnen, überaus zahlreichen Handschriften, die auf ihre Entstehung zurückgeführt und im Verhältnis zur ganzen sonstigen Überlieferung geprüft werden müssen. Das sind durchweg mühselige und zeitraubende Arbeiten, die zumal auch eine ganz besonders enge Vertrautheit des Arbeiters mit seinem Stoff voraussetzen und darum die Mitarbeit einer größeren Anzahl von Forschern erheischen, wie wir solche — ein jeder für ein Sondergebiet — gegenwärtig an der erwähnten Ausgabe mit bestem Erfolg wirken sehen. Für den Gang dieser Arbeiten verspricht auch ein von G. Koffmane vor wenigen Jahren begründetes Unternehmen wertvoll zu werden, in dessen Rahmen in zwangloser Folge kritische Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung der lutherischen Schriften veröffentlicht werden sollen.[13]) Man sieht hier besonders deutlich, wieviel trotz des rüstigen Fortschreitens der großen Ausgabe noch zu tun übrig bleibt, und mag billig erstaunen über den Umfang des Wirkens des einen Mannes, der noch nach langen Jahrhunderten die gelehrte Forschung aufs intensivste zu beschäftigen vermag.

Von jenen Neben- und Vorbereitungsstudien aber sei im besonderen auf die Katechismusforschung hingewiesen, die, immer

tiefer eindringend, zugleich immer wieder neue Fragen aufwirft. Viel zu schaffen machen ferner die sogenannten Tischreden Luthers, deren abschließende Fixierung und Edition noch ein Desiderat der Zukunft — hoffentlich aber einer nicht fernen — ist: die größeren Sammlungen, die bisher vorliegen, sind kritisch keineswegs einwandfrei, da sie auf abgeleiteten Redaktionen der Tischreden beruhen; für die künftig abschließende Ausgabe ist es unerläßlich, daß sie, soviel immer möglich, von den ersten Nachschriften der Tischgenossen ausgehe.

An das Ende der Weimarer Ausgabe sind die Briefe verwiesen, die naturgemäß beisammen bleiben müssen und nicht zwischen die übrigen Produkte des Federgewaltigen zerstreut werden können. Wir bleiben unter diesen Umständen noch für eine Reihe von Jahren auf die älteren Ausgaben angewiesen, vor allem die Enderssche, die allerdings vorerst nur bis 1538 reicht. Erschien aber ihre Vollendung durch den Tod des Herausgebers vor einigen Jahren ins Unsichere gerückt, so ist hier unser Verein eingesprungen, mit dessen Unterstützung die Ausgabe voraussichtlich innerhalb einiger Jahre von berufenster Seite zum Abschluß gebracht werden wird, um dann bis zum Erscheinen der großen Ausgabe als bequeme Grundlage für die Benutzung dieser, für die persönliche Geschichte Luthers wie für die Zeitgeschichte unvergleichlich ergiebigen Quelle zu dienen.

Erst spät ist man im Rahmen der Weimarer Gesamtausgabe an die Neubearbeitung der deutschen Bibel herangetreten, von der endlich 1907 der erste Band erschienen ist. Freilich waren sehr umfangreiche Vorarbeiten zu erledigen, von denen man sich ein Bild macht, wenn man erfährt, daß bei fast tausend Bibliotheken des In- und Auslandes angefragt wurde, ob sie etwas von Luthers Hand bewahrten, das sich auf seine Bibelübersetzung beziehe — eine Anfrage, die dann wenigstens für das alte Testament zu manchem interessanten Funde geführt hat.

Von mißgünstiger katholischer Seite ist jüngst die Behauptung gewagt worden, die Darstellung der Reformationsgeschichte, die sich selten durch Weitblick und durch Überlegenheit über den Stoff ausgezeichnet habe (so!), verfalle neuerdings gänzlich der Klein-

krämerei: „Jede Wildbretbestellung Luthers, jeder Küchenzettel von Frau Käthe wird ein Dokument von höchster Bedeutung, das auf den Charakter des Reformators und auf seine geistige Entwicklung, ja auf den Gang der Reformation ganz neue ungeahnte Lichter wirft".[14]) Auch abgesehen von der grotesken Übertreibung, die sich in diesen Worten ausspricht, sind sie von Grund auf unzutreffend. Wenn gelegentlich auch ein Dokument des intimeren, häuslichen Lebens Luthers herbeigebracht und mitgeteilt wird, wenn auch in lokalen Veröffentlichungen wohl einmal einer Kleinigkeit übertriebene Bedeutung beigelegt wird, so ist der Geist, der die Lutherforschung beherrscht, im ganzen wie im einzelnen keineswegs ein kleinlicher, es zeigt sich vielmehr durchweg mehr das Bestreben, unser Wissen zu vertiefen als bloß zu erweitern oder gar zu verflachen.

Übrigens steht auch, was Luther angeht, das persönlich-biographische Moment gar nicht einmal im Vordergrund, wenigstens nicht für die spätere Lebensperiode des Reformators. Daß für die Jugend- und Entwicklungsperiode noch viel aufzuklären übrig bleibt, wurde schon angedeutet. Im übrigen hat aus den früheren Lebensjahren Luthers bis in die neueste Zeit hinein besonders seine Romreise die Aufmerksamkeit vielfach auf sich gezogen. Man ist sich zwar durchaus klar, daß der Aufenthalt in Rom für Luther unmittelbare Wirkungen nicht gehabt und höchstens die spätere Erinnerung an die dort empfangenen Eindrücke wohl den Gegensatz zur Kurie geschärft hat; aber man liebt es gleichwohl, sich auszumalen, wie der künftige Todfeind Roms sich hier ausgenommen haben mag, verfolgt ihn auch auf den einzelnen Stationen der Reise usw. Allerdings knüpft sich an letztere eine chronologische Kontroverse, die gleichzeitig auch sachlich von einer gewissen Bedeutung ist. Die Frage lautet: Ist Luther im Jahre 1510 oder 1511 in Rom gewesen? Im letzteren Falle hätte er im Auftrage Johanns von Staupitz, im ersteren aber im Interesse der Staupitz abgewandten Richtung im Augustinerorden die Reise unternommen. Genau besehen erscheint das Jahr 1510 wohl besser bezeugt· befremden könnte es ja auch kaum — noch weniger aber Luthers Charakter irgendwie belasten — falls dieser trotz seines nahen Verhältnisses zu

dem Generalvikar sich zeitweise aus sachlichen Gründen der Opposition im Orden angeschlossen hätte.[15])

Von größerem Belang sind die Untersuchungen, die sich an den äußeren Bruch Luthers mit Rom anschließen, d. h. den Ablaßhandel betreffen. Die katholische Apologetik ist hier ganz besonders tätig gewesen, um nämlich die Mißbräuche des Ablaßwesens, die allerdings auch sie nicht wegzuleugnen vermag, doch möglichst gering und nebensächlich erscheinen zu lassen; aber kaum irgendwo schneidet sie so schlecht ab wie gerade auf diesem Gebiet. Was zumal Theodor Brieger festgestellt hat[16]) und was alle Beschwichtigungsversuche nicht zu vertuschen imstande sind, ist die Tatsache, daß bei dem sogenannten Jubiläumsablaß — und ein solcher war derjenige Ablaß, mit dem Luther zusammenstieß — in die Ablaßinstitution, die ursprünglich Straferlaß ist, das Bußsakrament mit seiner Schuldvergebung hineingezogen wird: zu dem Nachlaß der Strafe gesellt sich die Vergebung der Schuld, der Ablaß erscheint als indulgentia pro poena et culpa, und zwar wird er gegen recht ungenügende Gegenleistung erteilt: der Theorie nach wird wohl als Vorbedingung für den Empfang des Ablasses die wahre Reue (contritio) gefordert; die Praxis aber begnügte sich mit der unvollkommenen, der sogenannten Galgenreue (attritio), und fand sich mit der Art und Weise, wie diese zur contritio wird, recht leichtherzig ab. Mit vollem Recht kann deshalb Harnack im Hinblick auf die Ausbildung des Ablaßwesens von „Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral" sprechen. Es geht aber auch nicht an, die Ausartung des Ablaßinstituts auf das Schuldkonto untergeordneter Organe zu setzen; ist es doch urkundlich zu belegen, daß z. B. Tetzel in seinem anstößigen Auftreten durchaus nur die Instruktionen seiner Oberen und Auftraggeber ausführte, und eine ganze Reihe päpstlicher Bullen des 15. Jahrhunderts liegt vor, die die bedenklichsten Mißbräuche im Ablaßwesen sanktionieren.

Durch sein kühnes, von den Antrieben seines Gewissens entsprungenes Auftreten gegen die Ausartungen des kirchlichen Systems hatte Luther, wie sich bald zeigte, die höchsten irdischen Instanzen gegen sich herausgefordert. Zunächst ging die Kurie

vor. Der Prozeß, den sie gegen den Augustiner instruierte, ist neuerdings von verschiedenen Gelehrten eingehender behandelt, wobei auch die Erforschung des vatikanischen Archivs noch neues Material geliefert hat. Besonders interessant sind die Ergebnisse der Forschungen P. Kalkoffs, die den Verlauf der Dinge vom politischen Standpunkt aus darlegen, den Prozeß im Zusammenhang der Politik der Kurie behandeln und auch den persönlichen und sonstigen Einflüssen nachgehen, die dabei wirksam gewesen sind.[17])

Für den großen Wormser Reichstag von 1521 sodann, der Luther vor der weltlichen Obergewalt zeigt, haben die „Deutschen Reichstagsakten"[18]) das gesamte Material über sein Auftreten einschließlich der Berichte der Zeitgenossen und Augenzeugen zusammengebracht, gesichtet und in mustergiltiger Form der Öffentlichkeit vorgelegt. Im Mittelpunkt steht natürlich die berühmte Rede vom 18. April 1521, bei der wir allerdings auf den emphatischen Schluß (Hier stehe ich usw.) als unhistorisch Verzicht leisten müssen; an die „Reichstagsakten" anschließende minutiöse Untersuchungen[19]) haben es zur Gewißheit erhoben, daß Luther mit den schlichten Worten: „Gott helfe mir, Amen" geschlossen hat.

Von dem felsenfesten Gottvertrauen aber, das die weltgeschichtliche Rede durchtränkt und in diesen schlichten Worten ausklingt, legt noch ein zweites Dokument, das vielleicht aus den gleichen Tagen stammt, ein unvergängliches Zeugnis ab, nämlich das Lutherlied: Ein' feste Burg ist unser Gott. Leider steht jedoch die Datierung nicht fest; außer mit dem Wormser Tage hat man die Entstehung des unvergänglichen Liedes auch mit dem Speyerer Reichstag von 1529 und den sogenannten Packischen Händeln von 1528, da ein furchterregendes Bündnis der Altgläubigen die Evangelischen zu bedrohen schien, in Beziehung gesetzt, und für jede dieser, von verschiedenen Gelehrten in fast leidenschaftlicher Polemik gegeneinander verfochtenen Ansichten sind allgemeine und spezielle Gründe beigebracht worden, von denen freilich kein einziger als durchaus zwingend bezeichnet werden kann. Notwendig erscheint es übrigens auch nicht, daß das Lied aus einer bestimmten äußeren Situation hervorgegangen, unter dem Eindruck einer besonders schwierigen Sachlage entstanden sei; der Kampf, den

Luther zu führen hatte, war dauernd ein so gewaltiger, und der Gegner, die gegen ihn aufstanden, waren so viele und so mächtige, daß ihm jeder Tag, jeder einzelne Augenblick jene herrlichen Worte des felsenfesten Vertrauens auf seine gute Sache auf die Lippen legen konnte. Um so mehr muß es, bis etwa einmal bestimmtere Indizien sich finden, für die Entstehungszeit bei einem non liquet bleiben.

Wenn in Luthers Leben mit dem Wormser Reichstage die Periode abschließt, wo er mehr oder minder allein die von ihm angefachte Bewegung vertritt, und wenn zumal seit 1525 der Reformator den leitenden Einfluß an andere Mächte abgibt, wie denn die eigentliche Organisation seine Sache nicht war, so ist er doch für die Seinen die höchste Autorität geblieben, hat als Seelsorger, Prediger, Schriftsteller eine unvergleichliche Wirkung gehabt und ist an keiner Frage, die das kirchlich-religiöse Moment direkt oder indirekt berührte, vorübergegangen. Die neuere Forschung hat letzteres teilweise erst recht klargestellt, indem sie zu Untersuchungen z. B. über das Verhältnis Luthers zu den einzelnen Wissenszweigen, ebenso zu dem großen sozialen Gebiet usw. übergegangen ist. Ein vielseitiges Interesse darf auch die Untersuchung des Verhältnisses Luthers zur weltlichen Obrigkeit, zum Staat, beanspruchen, ein Thema, das in den letzten Jahrzehnten eine stattliche Anzahl von Forschern in Bewegung gesetzt hat, deren Ergebnisse allerdings nicht unbeträchtlich abweichen; die Hauptfrage ist, welche Rechte in den kirchlichen Dingen Luther der evangelischen Gemeinde, und welche er der staatlichen Obrigkeit zuerteilt wissen wollte. Dafür, daß Luthers eigentliches Ideal die sich selbst regierende Gemeinde der wahrhaft Gläubigen gewesen sei, und daß er die weltliche Obrigkeit im Grunde nur deshalb in den kirchlichen Dingen zu Hilfe gerufen habe, damit sie dieses Ideal zur Wirklichkeit mache, scheinen einige Ausführungen in den Schriften von der weltlichen Obrigkeit, der deutschen Messe usw. zu sprechen; gleichwohl läßt sich bei Luther die Vorstellung nicht verkennen, daß die staatliche Macht, die christliche Obrigkeit, den christlichen Gottesdienst in ihrem Gebiet nicht nur einzurichten, sondern auch zu handhaben und

zu überwachen habe; man wird also richtigerweise Luther doch nicht schlechthin als Freund der Autonomie der Einzelgemeinde und ihrer vollen Selbständigkeit gegenüber dem landesfürstlichen Kirchenregiment hinstellen dürfen.[20])

Der minutiösen Einzeluntersuchung steht die Zusammenfassung gegenüber. Der modernen, kulturhistorisch orientierten Geschichtsauffassung sucht Arnold E. Berger in seiner durch einen besonderen Band über „die Kulturaufgaben der Reformation" eingeleiteten (andererseits noch unvollendeten) Lutherbiographie zur Geltung zu verhelfen. Er will Luther darstellen als den „Bahnbrecher einer neuen Kultur, deren Ideale nicht mehr Askese und Kontemplation, Devotion und Gehorsam, Resignation und Selbstverleugnung, sondern Weltgenuß und Arbeit, Wille, Kraft und Tat, Selbstsein, Prüfen und Herrschen heißen." Darauf hatten die Ausbildung der Territorialgewalten und des sozialen Lebens, der wissenschaftliche und der wirtschaftliche Fortschritt, die großen Erfindungen und Entdeckungen, der Kapitalismus und das Genossenschaftswesen, der Humanismus und die Sektenreligiosität gleichmäßig hingeführt, und es bedurfte nur noch der Auseinandersetzung mit der ältesten Kulturmacht, der Kirche, die diese neuen Ideale im wesentlichen ablehnte. Luther hat dann diese notwendige Auseinandersetzung herbeigeführt: er ist derjenige, der die tiefsten Bedürfnisse der damaligen Gesellschaft und das neue Lebensgefühl, das ihnen allen bewußter oder unbewußter zugrunde lag, im Innersten verstand, und für die Summe dieser Lebensgefühle in der „vorkatholischen" Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein durch den Glauben die einigende Formel gefunden, die dann „das Angesicht der ganzen Welt verändert, den alten Kirchenbau zerschlagen, den Glauben vom Erkennen, die Sittlichkeit von der asketischen Metaphysik befreit, die Religion aus allen Verstrickungen mit politischen, sozialen, wirtschaftlichen Fragen gelöst und als praktisches, persönliches Heilsleben wieder hergestellt, der Laienkultur ihre göttliche Weihe gegeben und dem deutschen Geiste zum erstenmale eine führende Weltrolle erobert hat".[21])

Ist das aber nicht zuviel gesagt? Hat der Protestan-

tismus — und er allein — sogleich derartig weittragende Wirkungen gehabt? Man muß diese Fragen aufwerfen, gegenüber dem Einspruch, der neuerdings — und zwar auf protestantischer Seite — gegen die Auffassung, daß mit Luther eine neue Epoche in der geschichtlichen Entwicklung der Kulturmenschheit beginne, mit Nachdruck erhoben worden ist.

Es ist vor allem Ernst Troeltsch, Vertreter des Fachs der systematischen Theologie an der Universität Heidelberg, der zuerst in einem vielbemerkten Vortrage auf dem Historikertage von 1906 in großen Umrissen[22]), und dann in der ersten 1907 erschienenen Auflage einer umfangreichen Abhandlung über protestantisches Christentum und Kirche, die er zu dem Sammelwerke „Kultur der Gegenwart" (Teil I Abt. 4) beigesteuert, bei Luther den Ton auf das Mittelalter legt. Troeltsch definiert das letztere als „eine ganz bestimmte Kulturform, nämlich die auf dem Supranaturalismus der Erlösung und Kirchenstiftung erbaute, kirchlich geleitete Kultur" und findet dann, daß Luthers Gnadenbegriff, seine Ethik, seine Kirchengründung usw. sich jener mittelalterlichen Kulturform noch durchaus anpassen. Luther ist somit der Schöpfer eines Kirchentums, das eine Nachblüte des katholischen bedeutet, nämlich des Altprotestantismus, während die Neuzeit erst mit dem Neuprotestantismus am Anfang des 18. Jahrhunderts beginnt. Troeltsch gibt nämlich dem Protestantismus einen Doppelcharakter: er ist eine Neuerung von spezifisch-religiöser Art, und zugleich der Bahnbrecher und Hervorbringer der modernen Welt; letzteres Urteil schränkt er allerdings an einer anderen Stelle sehr erheblich ein, indem er angibt, daß ein großer Teil der Grundlagen der modernen Welt in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst „völlig unabhängig vom Protestantismus" entstanden sei. Jedenfalls aber hat Luther mit der späteren Entwicklung unmittelbar nichts zu tun: nur sehr spärliche und mittelbare Verknüpfungen sind zwischen seinem altprotestantischen Kirchentum und jener vorhanden und Luther hat keineswegs Anspruch darauf, der Begründer der neuen Zeit zu heißen!

Die Auffassung von Troeltsch steht augenscheinlich in einem

gewissen Zusammenhang mit der besprochenen, durchaus berechtigten neueren Richtung, die darauf ausgeht, dem Mittelalter seinen gebührenden Platz in der Entwicklungsgeschichte des Reformators und der Vorbereitung der Reformation zu geben. Aber wenn dergestalt in Luthers Wesen Überliefertes und Originales sich paart, so scheint Troeltsch doch jenes allzustark zu betonen und das Neue, das wir Luther danken, zu vernachlässigen. Auch die scharfe Scheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus ist nicht ohne Bedenken, sie beruht mehr auf Konstruktion, als daß sie der historischen Wirklichkeit entspräche: „Der Altprotestantismus," legt Th. Brieger dar [23]), „hat so, wie Troeltsch ihn zeichnet, nie bestanden und verdankt seine Entstehung starker Übertreibung, wenn nicht gar dem Walten schöpferischer Phantasie." Ferner übersieht Troeltsch, daß das neue Prinzip, da es auf die Welt kam, mancherlei Hindernisse erfahren und sich durchaus nicht nach seinen ursprünglichen Antrieben hat auswirken können. Sehr mit Recht fährt daher Brieger fort: „Soweit aber dieser Protestantismus wirklich bestanden hat, deckt er sich nicht entfernt mit den ursprünglichen Tendenzen der Reformation, sondern ist nur eine durch die Verhältnisse gegebene Verengung dieser, eine Verkümmerung des reformatorischen Prinzips. Können wir diese schon bei Luther selbst, dem die gigantische, in ihrer Art einzig dastehende Aufgabe gestellt war, zwei Zeitalter in seinem Schoße zu tragen, wahrnehmen, und noch mehr bei seinen Mitarbeitern, gleich bei dem einflußreichsten von allen, bei Melanchthon, so hat sie in der lutherischen Kirche zu einer Schrumpfung geführt, in der das neue Prinzip von einer Fülle mittelalterlicher Momente wie zugedeckt erscheint, ohne doch preisgegeben zu sein." Dieser Kritik schließt sich auch Troeltschs spezieller Fachgenosse W. Hermann an, indem er nachdrücklich betont [24]), daß es doch eben der alte, in der eigentlichen Leistung der Reformation begründete Protestantismus war, dem im 18. Jahrhundert eine neue Aufgabe gestellt wurde, die für ihn eine Lebenserneuerung bedeutete. Oder wolle man dem alten Protestantismus jede eigene Entwicklung absprechen?

Ähnliche durchaus treffende Erwägungen finden wir auch

— und zwar schon im Jahre 1892 — bei einem Profanhistoriker, nämlich Max Lenz, der, die Widerlegung Troeltschs gleichsam vorwegnehmend, in einer kurzen Betrachtung über Humanismus und Reformation ausführt: „Die Welt ist seit Luther anders geworden, andere Aufgaben sind uns gestellt in Staat und Gesellschaft als im 16. Jahrhundert, andere Formen und Ziele unseres Erkennens und Lebens sind in Geltung; unermeßlich ist der historische Horizont wie der der Natur, der Begriff des Menschengeschlechts selbst erweitert. In der Engigkeit des damaligen Weltbegriffs mußten die Ideen Luthers enge Formen annehmen, sich staatlich und kirchlich, wissenschaftlich und dogmatisch gleichsam verkapseln."[25] Es wird somit, wofern wir nicht dem Protestantismus jede eigene Entwicklung absprechen wollen, trotz Troeltsch dabei bleiben müssen, daß wir, in voller Erkenntnis alles dessen, was Luther der Vergangenheit verdankt, und mit klarem Einblick in die Verschiedenheit der Auffassung und der Lebensbedingungen von damals und heute, den eigentlich entscheidenden Einschnitt zwischen der im wesentlichen abgeschlossenen, gebundenen mittelalterlich-kirchlichen Kulturepoche und der Epoche der Geistesfreiheit und des Individualismus nicht erst im Beginn des 18. Jahrhunderts machen, sondern ihn bis zum Beginn der Epoche der Kirchen-Reformation oder bis zu dem Zeitpunkte, da die Bedingungen für diese sich zu erzeugen beginnen, zurückverlegen. Gerade auch vom staatlichen, politischen Gesichtspunkte aus betont jüngst Dietrich Schäfer in seiner „Weltgeschichte der Neuzeit" den unermeßlichen, grundlegenden Unterschied zwischen dem Zeitalter, wo die Kirche, als die einzige von Gott gesetzte Institution, die höchste Autorität auch in staatlichen Fragen beanspruchte, und der Epoche, der auch die weltliche Autorität als von Gott stammend galt, ja in der der Staat über die Kirche emporstieg und diese sich auf das religiöse Gebiet beschränkt sah. Diese bedeutsame Wendung aber knüpft Schäfer an Luther, an die Reformation, die, ob auch noch nicht gleich alle Fäden sich lösen ließen, die eine tausendjährige Entwicklung um Staat und Kirche geknüpft, doch die Richtung angab, und ein unendliches Feld für die Weiter-

bildung eröffnete: „Aus der Reformation mußte moderne Geistes-freiheit entstehen".

Diesen gewichtigen Urteilen hat sich übrigens auch Troeltsch nicht verschlossen. In der soeben erschienenen 2. Auflage seines „Protestantischen Christentums" räumt er inbezug auf die allgemeinen Kulturwirkungen des Protestantismus ein, daß die durch letztere herbeigeführte ungeheuer wichtige Tatsache der Losreißung des halben Europa von der päpstlichen Universalmonarchie und deren Folgen, die Aufhebung der Hierarchie und des Mönchtums, die Ausschaltung des kanonischen Rechts, die Einziehung des Kirchengutes und dessen Verwendung zu politischen und kulturellen Zwecken, das Verschwinden der weltflüchtigen Askese und des Zölibates einen „neuen Boden" geschaffen haben, „auf dem die dem Zeitalter gemeinsamen Grundrichtungen der Politik, Gesellschaft und Wirtschaft besondere Lebensbedingungen fanden und auf die Dauer die auf dem Boden der Gegenreformation ausgebildeten modernen Großmächte überflügelten"; auch auf die Familie, den Staatsgedanken, die Staatsform, die Schichtung und Gruppierung der Gesellschaft habe „die neue religiös-ethische Ideenwelt" eingewirkt. Freilich macht Troeltsch hier zwei Einschränkungen: erstens seien diese Wirkungen nur auf dem Boden des Calvinismus „stark entfaltet", und zweitens hätten die Losreißung von Rom und die neuen Ideen ihre volle Wirkung als Grundlagen einer neuen Kultur doch erst getan, seit die Oberherrschaft der geistlichen Idee und die kirchliche Uniformität des Staates überhaupt gebrochen waren, was denn doch nur im Zusammenhang mit der Selbstzersetzung des kirchlichen Systems und mit dem Aufkommen einer rein weltlichen Wissenschaft geschehen sei. Wenn dann aber Troeltsch doch wiederum zusammenfassend einräumt, daß der Protestantismus als solcher den Durchbruch der modernen geistigen Welt zu seinem Teile habe mit bewirken helfen, und es wenigstens als „wahrscheinlich" bezeichnet, daß „unmeßbare Einflüsse dieser modernen Geisteswelt selbst schon bei der Bildung der lutherischen Gedankenwelt" mitgewirkt haben, so hebt er damit doch seine Thesen von der wesentlich mittelalterlichen Grundlage des Protestantismus selbst auf.

Das freilich steht fest: an dem Aufbau der modernen Welt ist nicht die Reformation allein beteiligt; auch andere geistige Richtungen der nämlichen Epoche beanspruchen einen Anteil an den Fortschritten, die die Welt seitdem gemacht hat; diese Erkenntnis drängt sich der neueren Forschung, je tiefer sie gräbt, desto deutlicher auf. Es geht auch nicht mehr an, diese Nebenströmungen, wie es früher meist geschehen, nur vom Standpunkt des Luthertums aus zu betrachten und zu bewerten; sie wollen nicht lediglich als hindernde oder fördernde Momente für den Verlauf der Reformation beurteilt, sondern eine jede in ihrer Eigenart aufgesucht und gewürdigt werden. Dabei geht dann freilich die Auffassung der einzelnen Forscher vielfach noch weit auseinander. So insbesondere in der Frage nach der Bedeutung des Humanismus für die Entstehung der modernen Welt. Während — um nur der neuesten Stimmen zu gedenken — Troeltsch den Humanismus als Kulturfaktor sogar über die Reformation stellt und Wernle ihm als einer zur „Renaissance des Christentums" auffordernden Richtung mindestens volle Gleichberechtigung neben den übrigen Oppositionsgruppen einräumt und den Sieg der von Luther bestimmten Bewegung nicht sowohl auf ihre Überlegenheit an Wahrheit und Tiefe, als vielmehr wesentlich auf ihren engeren Anschluß an die bestehende Kultur, besonders an den Staat, zurückführt, sucht Hermelink darzutun, daß die Wirkungen der ihrem Wesen nach dem Mittelalter angehörigen Geistesbewegung lediglich in der Stärkung des katholischen Elements bestanden haben, so zwar, daß die katholische Reaktion, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts beginnt, ihre Kraft zum guten Teil aus der Wurzel des Humanismus gezogen habe.[28]) Wie verschieden tritt uns auch bei den einzelnen Forschern das Bild des Erasmus, des Hauptvertreters des deutschen Humanismus, entgegen![29]) Preisen die einen die Jesusfrömmigkeit des Erasmus, das Evangelium der Bergpredigt, das er im Gegensatz zu Paulus verkündet haben soll, so sind andere im Gegenteil geneigt, auf die paulinisch klingenden Stellen Gewicht zu legen und aus ihnen die innerliche Kraft der Erasmischen Religiosität zu begründen; noch andere aber

legen Wert auf die antisupranaturalistische, weltzugewandte Art dieser Frömmigkeit, wogegen eine vierte Gruppe die meditatio vitae futurae als Grundbegriff des religiösen und sittlichen Lebens bei Erasmus nachzuweisen versucht. Bis zu einem gewissen Grade mögen sich diese Gegensätze der Anschauungen wohl aus der Beschaffenheit der Quellen, den Schwierigkeiten, die der Text der Schriften und Briefe des Erasmus immer noch bereitet, erklären; zugleich spiegelt sich hier aber auch die Vielseitigkeit des Erasmus und die Mannigfaltigkeit der Wirkungen ab, die von ihm ausgegangen sind. In der Tat wird wenigstens das niemand mehr verkennen wollen, daß Erasmus und die Richtung, die in ihm ihren hervorragendsten Vertreter hat, nicht nur negativ durch die Kritik an den bestehenden kirchlichen Einrichtungen und durch die Satire gegenüber den Schwächen des herrschenden Systems, sondern auch positiv dem Neuen den Weg bereitet hat; wir haben auch schon oben darauf hingewiesen und berührt, wie so mancher Fortschritt, den die landläufige Auffassung an Luther anzuknüpfen pflegt, schon mit Erasmus und den Seinen in Verbindung gesetzt werden muß. Das folgenreichste ist vielleicht, daß von dieser Seite aus die Grundsätze rationeller Textkritik zuerst an die Bibel angelegt und dadurch erst der richtige Maßstab für die Erkenntnis der Entartung und Reformbedürftigkeit der alten Kirche gewonnen wurde. Ebensowenig aber läßt sich verkennen, daß, wennschon die Humanisten Erasmischer Richtung vielfach ihren Rückgang zum Katholizismus gefunden oder wenigstens die religiöse Neuerung Luthers nicht von Herzen mitgemacht haben, der Erasmismus doch nicht ausschließlich der Herstellung des Katholizismus zugute gekommen ist; die vermittelnde Erasmische Richtung hat in der Politik des Reformationszeitalters eine Rolle gespielt und zumal in den zunächst entscheidenden kirchenpolitischen Verhandlungen der 30er Jahre sich bis zu einem gewissen Grade zur Geltung gebracht, worüber allerdings nähere Untersuchung noch erwünscht wäre.

Aber wir haben hier nicht nur vom Humanismus zu reden, sondern zumal der eigentlichen Nebenläufer der Reformation

zu gedenken, jener lange in ihrer Bedeutung übersehenen Abzweigungen, die, nach einem Ausdruck A. Heglers,[30]) sich neben dem großen Bett zeigen, das den Hauptstrom in sich vereinigt — „Abzweigungen, die sicherlich an Masse und Wirkungen dem Hauptstrom ungleich, aber durch die Energie merkwürdig sind, mit der sie ihre eigenen Bahnen verfolgen, und bemerkenswert um der Schärfe willen, mit der sie eine Wendung in der Richtung des Hauptstroms selbst kenntlich machen." Es handelt sich um radikale Reformbewegungen, bei denen neben religiösen auch wirtschaftliche Momente eine Rolle spielen. Ihnen allen ist der Gang der Reformationsbewegung zu langsam, auch zu milde; sie möchten ihn beschleunigen, das Neue deutlicher und schneller sich herausheben lassen. Und indem sie so über den Protestantismus hinausführen, erscheinen bei ihnen — und das ist das Anziehendste — Gedanken und Richtungen, die uns wesentlich moderner anmuten als insbesondere das Luthertum.

Als die zeitlich früheste Gruppe dieser Radikalen stellen sich die sogenannten Zwickauer Propheten nebst Karlstadt und Thomas Münzer dar. Unter ihnen hat in jüngster Zeit besonders Karlstadt die Forschung beschäftigt. Einer der ältesten Anhänger und Mitstreiter Luthers hat Karlstadt sich zur Zeit des Aufenthaltes jenes auf der Wartburg bekanntlich zur Vornahme von Neuerungen im Gottesdienst in Wittenberg treiben lassen, die, von unruhigen Auftritten begleitet, Luther wieder dorthin riefen, wo sein machtvolles Wort die Erregung dämpfte. Karlstadt tritt seitdem zurück, schon 1524 wurde er des Landes verwiesen. Sein späteres, wechselvolles Leben aufgeklärt und über seine umfassende schriftstellerische Tätigkeit Licht verbreitet zu haben, ist das Verdienst H. Barges, der Karlstadts Schriften (in Gemeinschaft mit E. Freys) gesammelt und sodann eine zweibändige Biographie über Karlstadt veröffentlicht hat. Leider hat jedoch die intensive Beschäftigung mit dem merkwürdigen Manne das Urteil Barges allzusehr zu dessen Gunsten gewandt, so daß er den richtigen Maßstab für die Bewertung des Werkes Karlstadts verloren hat. Karlstadt erscheint seinem Biographen als Vertreter eines Laienchristentums, das an sich alle Bedingungen

geschichtlichen Fortschrittes in sich getragen, diese aber nicht zu entfalten vermocht habe, weil Luther im Dienste der Reaktion ihm entgegengetreten sei. Dabei übersieht nur Barge völlig, wie sehr Karlstadt in Theorie und Praxis von Luther abhängig ist; Karlstadts anscheinend neue Gedanken und Grundsätze stammen, wie namentlich Karl Müller[31]) Barge gegenüber klar nachgewiesen hat, von Luther, vor dem jener nur die raschere, formale Verarbeitung voraus hat. Und nicht minder geht Karlstadt als Führer der reformatorischen Bewegung in Wittenberg wenigstens zunächst in fast allen Punkten von Luther aus; er knüpft vielfach an die Ideen der großen Reformschriften von 1520, an den deutschen Adel wie über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche, an, die er dann praktisch ins Leben zu führen sucht, freilich unter den Antrieben eines rücksichtslosen, seinen Zielen nach noch nicht klar erkannten Individualismus. An und für sich ist auch dieses erste Auftreten des individualistischen Enthusiasmus im Reformationszeitalter sicherlich der Beachtung wert; ob aber hier wirklich, wie Barge will, verheißungsvolle Anfänge eines neuen und selbständigen, freieren, religiösen Typus vorliegen, muß stark bezweifelt werden. Aber einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt bedeutet Barges Buch über Karlstadt gleichwohl, indem es diesem seine besondere Stellung in seiner Zeit bestimmter als bisher anweist und mit der Gepflogenheit bricht, Karlstadt vom Standpunkt der gegen ihn einseitig ungerechten Streitschrift seines großen Gegners „wider die himmlischen Propheten" zu beurteilen, d. h. ihn einfach zu verwerfen.

Erhöhte Beachtung findet neuerdings auch das Täufertum des Reformationszeitalters. Die eindringendere Forschung zeigt, daß das Täufertum viel verbreiteter war, als bisher angenommen wurde. Wo aber liegen seine Quellen? Einzelne Anknüpfungen sind wohl aus früheren Zeiten vorhanden: waldensische und taboritische Einflüsse sind nicht abzuleugnen; aber in den Täufergemeinden mit L. Keller schlechthin[32]) die Fortsetzung altevangelischer Brudergemeinden sehen zu wollen, ist schon deshalb verfehlt, weil sich schlechterdings nicht nachweisen läßt, daß letztere sich bis in das Reformationszeitalter hinein in so weiter Aus-

dehnung und so großer Bedeutung erhalten haben, um das Anschwellen des Täufertums auf dieser Grundlage begreiflich zu machen. Zweifellos hat vielmehr erst die Erregung der Gemüter durch das Evangelium Luthers diese Sonderbildung hervorgebracht, die in seltsamer Mischung moderne und reaktionäre Züge aufweist. Daß aber für die Beurteilung dieser Sonderbildung nicht — oder wenigstens nicht in Bausch und Bogen — Luthers Streitschrift wider die Schwarmgeister als Maßstab gelten darf, darüber ist man sich heutzutage einig. Die Gedanken, die der Absonderung zugrunde liegen, nämlich einer auserwählten Gemeinde der wahrhaft Gläubigen, einer Nachahmung der apostolischen Gemeinde, „waren die einer verfolgten Minderheit, eines kleinen, von den Mächten dieser Welt losgelösten Häufleins, ihrem Wesen nach gar nicht als Gedanken einer herrschenden Partei vorstellbar. Unter Umständen konnte freilich, wenn die äußeren Verhältnisse sich günstig anließen, wohl auch der stille Mut des Duldens in den Fanatismus des alles zerstörenden Gotteskriegers, und die stille Erwartung der göttlichen Herrschaft, die nur Gott selbst herbeiführen werde, zu dem alten hussitischen Schlachtruf der Vernichtung der Gottlosen im Dienste des Herrn sich wandeln!“ [33])

Die Täufer haben sich vorwiegend aus dem Handwerkerstande rekrutiert; die Gährung, die insbesondere in den Kreisen der Handwerksgesellen schon länger wahrnehmbar ist, hat zweifellos der Verbreitung des Täufertums Vorschub geleistet; dagegen sind die Führer vielfach höher gebildete Leute; humanistische Elemente, Erasmianer, haben nicht ganz selten ihren Weg zu den Täufern gefunden.

Endlich sind damals auch Männer aufgetreten, die (wie das Täufertum wenigstens in der ersten, schöpferischen Periode der Reformationszeit) mit der neuen Strömung allseitig Fühlung suchten, sich aber in keine Gemeinschaft, keine Sekte haben einzwängen lassen. Hierhin gehören insbesonders Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck, von denen uns der letztere neuerdings besonders durch die Forschungen des leider vorzeitig verstorbenen Kirchenhistorikers A. Hegler in Tübingen näher gebracht worden ist.

Ohne Zweifel gehört Franck zu den merkwürdigsten Individualitäten seiner Zeit, und mit lebhaftem Interesse folgen wir dem genannten Forscher, wenn er zeigt, „wie sich in Francks Gedanken eine Auseinandersetzung vollzieht zwischen mystischer und reformatorischer Heilslehre, zwischen der Hingabe an enthusiastische religiöse Strömungen und einer rationalen Auffassung des Christentums, und endlich — das steht im Mittelpunkt — zwischen der Anerkennung des geschichtlichen Christentums und dem Streben, den Inhalt von Geschichte und Dogma zum Symbol ewiger allgemein menschlicher Ideen zu gestalten." Allerdings ist Franck mehr Kritiker als selbstschöpferisch, seinem Spiritualismus mangelt die gestaltende Kraft, er steht außer Verbindung mit den großen Erscheinungsformen der Religion in der Geschichte. Aber ohne Einwirkung auf Gegenwart und Zukunft ist Franck darum doch nicht geblieben. Konnte Francks Spiritualismus seinem Wesen nach nicht so wirken, wie die Gedanken eines Mannes, der sein Werk in die großen geschichtlichen Mächte hineingebaut hat, so hatten seine Ideen doch zuviel Wahrheitsgehalt und christliche Wärme, um wirkungslos zu vergehen, „wie der Fluch eines zornigen Mannes." Hegler weist darauf hin, daß Francks Schriften im 16. Jahrhundert besonders in den Kreisen des freier gesinnten deutschen Bürgertums viel gelesen wurden, noch größeren Einfluß aber in den Niederlanden hatten, wo sie in zahlreichen Übersetzungen verbreitet waren; näher zu erforschen wäre noch, ob, was bei Böhme mindestens wahrscheinlich ist, Spinoza mit Franck bekannt war, auch ob des letzteren Ideen von Holland aus auch auf die englischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts eingewirkt haben.

Neben Sebastian Franck pflegt als zweiter Hauptvertreter des mystischen Spiritualismus im Reformationszeitalter Kaspar von Schwenckfeld genannt zu werden. Wenn aber dieser so wenig wie jener sich einer bestimmten Kirchengemeinschaft angeschlossen hat, so bleibt dabei — im Unterschied von Franck — zu beachten, daß Schwenckfeld nur aus Not, nicht grundsätzlich, die evangelischen Kirchengemeinschaften verläßt. Schwenckfeld ist „theologisch interessiert", er sucht „auf die zeitgenössische Theo-

logenschaft Einfluß zu gewinnen, eine dogmatische Theorie zu entwickeln und nach allen Seiten zu verteidigen".[34]) Allerdings fehlte Schwenckfeld der Sinn für die Notwendigkeit äußerer Ordnungen wie auch für die Bedeutung von Zeremonien, selbst der Sakramente. Von Luther weicht er zumal in der Abendmahlslehre ab, wo er — entsprechend seiner eigenartigen Christologie — von einer realen Verbindung der Elemente mit Leib und Blut Christi nichts wissen will. Wenn die neuere Forschung auch an der edlen charaktervollen Persönlichkeit Schwenckfelds nicht vorübergegangen ist, so bleibt doch gerade für ihn noch viel zu tun. Eine beträchtliche Anzahl seiner gedankenreichen Schriften ist noch ungedruckt; auch seine wechselnden Lebensumstände erfordern vielfach noch nähere Untersuchung, ebenso die Einwirkungen, die er von verschiedenen Seiten — z. B. von den Straßburger Theologen — erfahren hat; eine wissenschaftliche Biographie Schwenckfelds ist somit noch ein Desiderat der Zukunft. — Es lag im Wesen Schwenckfelds, Konventikelgemeinden um sich zu sammeln; „Schwenckfeldianer", die manche hervorragende Persönlichkeit aufweisen, begegnen alsbald in der schlesischen Heimat des Meisters, im Schwäbischen und im Herzogtum Preußen; bekanntlich hat sich die Sekte bis zur Gegenwart — besonders in Amerika (Philadelphia), Holland und England — erhalten. Auch im Hinblick auf Schwenckfeld gilt, was Hegler bei Betrachtung der Gedanken Sebastian Francks hervorhebt, „wie reich doch schon bei seinem ersten Hervortreten das protestantische Christentum gewesen ist".

Wir wenden uns von den Nebengebilden auf neugläubiger Seite zu den Männern, die katholisch geblieben sind und für die Aufrechterhaltung oder Herstellung des alten Glaubens und der römischen Kirche mit der Feder gestritten haben. Wenn auch diesen Elementen eine besondere Anziehungskraft im allgemeinen nicht beiwohnt und die Frage, inwieweit fördernde geschichtliche Wirkungen von ihnen ausgegangen sind, von vornherein keine erfreuliche Antwort verheißt, so hat die neuere Forschung doch auch hier manches richtig gestellt und manches Vorurteil beseitigt.

Der von katholischer Seite vor Jahren angeregte Plan der Veranstaltung eines Corpus Catholicorum für die Briefe und Schriften jener literarischen Vorkämpfer des Katholizismus im Reformationszeitalter als Gegenstück zum Corpus Evangelicorum ist zwar nicht zur Ausführung gekommen, aber auch ohne das ist zumal von den Briefen jener eine beträchtliche Zahl veröffentlicht worden, an deren Hand es möglich gewesen ist, das bisher durchweg sehr verworrene Lebensbild jener Literaten aufzuhellen und ihre Bestrebungen und Wirkungen deutlicher zu überschauen. Hatte schon i. J. 1889 ein protestantischer Forscher es ausgesprochen [35]), daß zur Erklärung der Gegnerschaft zahlreicher gebildeter Personen gegen die Reformation die gewöhnlichen Schlagwörter samt der Auffassung, als ob die Intelligenz allein bei den Freunden, die Borniertheit allein bei den Gegnern der Reformation zu finden sei, nicht ausreichen, so werden wir heute noch bestimmter sagen dürfen, daß die Verteidiger des alten Systems weder ohne Gelehrsamkeit noch als Persönlichkeiten ganz minderwertig waren und daß die Motive, die sie veranlaßten, sich der Neuerung in den Weg zu stellen, auch wenn dabei allerlei Menschliches mit unterläuft, doch nicht in Bausch und Bogen als verwerflich bezeichnet werden dürfen. Man darf sogar nicht verkennen, daß ihre altkirchliche Haltung inmitten einer für die Neuerung begeisterten Menge, ihr Schwimmen gegen den Strom sittlichen Mut voraussetzt, und wohl fast allen jenen Männern sind tatsächlich Schwierigkeiten und Anfechtungen mannigfacher Art erwachsen. Auch sonst fehlen in ihrem Bilde nicht gewinnende, des Lobes würdige Züge. So ersehen wir aus dem neuerdings veröffentlichten Ingolstädter Pfarrbuche des Johann Eck, daß dieser Luthergegner doch ein eifriger, pflichtgetreuer Prediger war. Und von Johannes Cochlaeus, in dessen Wesen sonst die Eitelkeit eine sehr große Rolle spielt, muß nur umsomehr die Opferwilligkeit hervorgehoben werden, mit der er eine unter manchen Entbehrungen zum Zwecke der Herausgabe eigener Schriften zusammengebrachte Summe schließlich dem Druck der Werke eines Gesinnungsgenossen bestimmt, weil er die Überzeugung gewonnen hat, daß diese der

gemeinsamen Sache wirksamer dienen werden als die eigenen Elaborate.

Freilich, große Männer und Charaktere suchen wir unter diesen katholischen Literaten vergebens; es sind durchweg kleine Geister. Kläglich mutet bei ihnen das Betteln bei hochstehenden Gönnern um materielle Unterstützung an, was neben der Herausstreichung ihrer großen Verdienste um die katholische Sache das Thema von hunderten ihrer Briefe bildet. Mag zuweilen ihre Lage wirklich eine bedrängte gewesen sein, so gewinnt man doch vorwiegend den Eindruck, daß sie aus der Bekämpfung des Protestantismus ein Geschäft gemacht haben. Ja, noch mehr. Jene Männer, die nun einmal die Sache des Kampfes gegen die Neuerer ergriffen hatten, gewannen ein unmittelbares persönliches Interesse daran, diesen Kampf nicht erlöschen, keine Annäherung zwischen den Parteien aufkommen zu lassen, irenischen Neigungen, wo sich solche im Schoße der eigenen Partei zeigten, entgegenzutreten und überhaupt das Feuer der Zwietracht nach Kräften zu schüren. Kein geringerer als der Nuntius Giovanni Morone, einer der scharfsinnigsten päpstlichen Diplomaten jener Epoche, verurteilte schon 1538 in der herbsten Weise das aufhetzende Treiben jeder Literaten, die sich gebärdeten, als bestehe das Wesen der katholischen Religion darin, die Lutheraner zu hassen und sich in Schimpfreden und Schmähschriften wider sie zu ergehen; uns anderen Katholiken, fügt Morone hinzu, möchten sie jede Berührung mit den Lutheranern verwehren und nehmen es schon übel, wenn wir von letzteren in gemäßigtem Tone reden.[36])

So ist nach dem unverdächtigen Zeugnis eines hervorragenden Katholiken die Wirkung des Auftretens jener Männer eine mehr zerstörende als aufbauende gewesen, sie sind an der Vertiefung des Risses, der schließlich zu einem unheilbaren geworden ist, nicht ohne Schuld. Nachhaltige, positive Wirkungen sind auf der anderen Seite kaum von ihnen ausgegangen, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß es für die Erhaltung des Katholizismus von Bedeutung war, Männer im Besitze des literarischen Rüstzeuges jener Zeiten zu seiner Verfügung zu haben,

besonders unter dem Gesichtspunkte, daß die Presse, die auch in jenen Zeiten schon eine Macht war, nicht ausschließlich den Neuerern ausgeliefert würde. In dieser Hinsicht ist von Wichtigkeit, daß es z. B. Kochlaeus' ausdauernden Bemühungen gelang, der katholischen Propaganda eine Druckerpresse in Ingolstadt, die gefährdet war, zu erhalten und in Mainz eine zweite einzurichten, die sich noch über das eigentliche Reformationszeitalter hinaus als sehr leistungsfähig erwiesen hat. Eine nicht gering anzuschlagende geschichtliche Bedeutung kommt auch, während die übrige Literatur der Katholiken jener Epoche (soweit sie nicht Anleihen beim Gegner macht) kaum mehr als einen ganz ephemeren Wert beanspruchen kann, dem Pamphlet des nämlichen Kochlaeus über Luthers Leben und Wirken zu; es ist das Prototyp für diesen Zweig der Literatur, das Vorbild für die späteren lutherfeindlichen Darstellungen geworden — freilich nicht eben zum Ruhme der katholischen Geschichtswissenschaft: denn das Werk des Kochlaeus trägt nicht nur das Brandmal der Schmähschrift offensichtlich an der Stirn, sondern der Autor bekennt sich sogar — was doch selbst bei polemischen Werken eine Seltenheit ist — ausdrücklich zu dem Vorsatz, die Geschichte zu fälschen, indem er erklärt, daß er vorzugsweise solche Züge mitteile, die den gehaßten großen Gegner dem Tadel und der Verachtung preiszugeben geeignet seien.

Ungleich erfreulicher und ertragreicher als die Beschäftigung mit den katholischen Literaten des Reformationszeitalters ist diejenige mit ihren Widersachern, den Gehilfen des großen Reformators, die mit diesem zusammen gewirkt und, indem sie der neuen Lehre ihr Wort und ihre Feder geliehen und das Evangelium über die Länder ausgebreitet, unvergängliche positive Werte geschaffen haben. Ihre Schriften und nicht minder ihre Briefe gehören zu den wichtigsten Quellen der Reformationsgeschichte; Briefwechsel, wie der Martin Bucers mit dem Landgrafen Philipp von Hessen, den Max Lenz im Beginn unserer Berichtsperiode herausgab, und die Korrespondenz der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, deren Veröffentlichung die Badische Historische Kommission soeben begonnen hat, führen

uns nicht nur in die Geschichte, sondern auch in die geistigen Strömungen der deutschen Reformation aufs trefflichste ein und zeigen uns das evangelische Prinzip in seiner alle Lebensverhältnisse durchdringenden sieghaften Kraft. Erscheint hier der Blick auf das Allgemeine, das Ganze, zum Teil selbst über die Grenzen des deutschen Reiches hinaus gerichtet, so hat sich die Wirksamkeit anderer Reformatoren vorwiegend innerhalb bestimmter landschaftlicher Grenzen abgespielt, und die Zeugnisse ihres Wirkens pflegen dann die Hauptquelle für die Geschichte der Evangelisation des betreffenden Landstrichs zu bilden. Einzelnes hier herausgreifen, würde zu weit führen; es muß der allgemeine Hinweis genügen, daß die Forschung des letzten Vierteljahrhunderts auch auf diesem weiten Gebiet mit Erfolg tätig gewesen ist und uns neben Quelleneditionen eine große Anzahl lokaler oder territorialer Reformationsgeschichten sowie von Lebensbildern der Männer, die das Evangelium zuerst gepflanzt oder bei seiner Durchführung im Vordergrund gestanden haben, beschert hat, und zwar darf dabei mit Genugtuung konstatiert werden, daß auch hier, wo nicht ausschließlich geschulte Historiker das Wort und die Feder führen, die kritisch-wissenschaftliche Methode sich mehr und mehr Bahn bricht und die von moralischen oder teleologischen Gesichtspunkten beherrschte Auffassungs- und Darstellungsweise in den Hintergrund drängt.

Eine besondere Erwähnung an dieser Stelle aber beansprucht der treueste und hervorragendste aller Gehilfen oder Mitstreiter Luthers, Philipp Melanchthon. Über diesen hat besonders das Gedenkjahr 1897, das vierhundertste nach seiner Geburt, eine Fülle von Schriften auf den Markt gebracht, unter deren Verfassern mehrere der ersten theologischen wie profanen Reformationshistoriker begegnen. Neben Förderung der Detailforschung handelt es sich wesentlich um Zusammenfassung, um Präzisierung der zwiefachen Bedeutung Melanchthons für Mit- und Nachwelt: dieser ist erstens der nächste und hervorragendste Gehilfe Luthers beim Reformwerke, indem er die Freiheit und Klarheit seines Geistes in den Dienst des letzteren stellte und als der Systematiker der Reformation die großen neuen Ge-

danken Luthers auf einfache, lehrhafte Formeln brachte, die deren Gehalt fixierten und sicherten; zweitens aber ist Melanchthon der Lehrer Deutschlands, der die moderne Wissenschaft gepflanzt hat. Die beiden großen Gebiete, auf die sich dergestalt die Wirksamkeit Melanchthons erstreckt hat, bieten dann natürlich der Betrachtung noch sehr mannigfaltige Gesichtspunkte dar. Von größtem Reiz ist zumal die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden so verschiedenen Männern, die in Wittenberg durch lange Jahrzehnte neben- und miteinander wirkten, sei es daß man das rein persönliche Moment in den Vordergrund stellt, sei es daß man sich bemüht, den Anteil jedes der beiden an dem Erreichten, d. h. den Grad der Selbständigkeit des jüngeren näher festzustellen. Insbesondere fragt es sich dabei: wie weit Melanchthon einen von Luther abweichenden theologischen Standpunkt, wenn nicht vertreten (da er sich Luther stets unterzuordnen wußte), so doch gehabt habe. Hier zeigt sich denn dem tiefer Eindringenden doch eine gewisse von Luther abführende Entwicklung Melanchthons. Wenn letzterer anfangs ganz in Luthers Gedankenwelt aufzugehen schien, so hat er für die Dauer doch nicht auf geistige Selbständigkeit verzichtet, vielmehr sich Luthers Lehre vom unfreien Willen wenigstens nicht bis in ihre letzten Konsequenzen angeeignet, überhaupt den ethischen Charakter der Religion mehr betont als jener. Melanchthon zeigt die Neigung, bei einem leichter verständlichen Maß von Erkenntnis stehen zu bleiben, nicht bis in die höchsten und letzten Probleme vorzudringen. Man darf in dieser Richtung seines Geistes wohl mit Kawerau ein Erbteil des Erasmischen Geistes sehen, den Melanchthon doch nie ganz verleugnet hat. Damit hängt es auch in gewisser Weise zusammen, daß Melanchthon lange dem Gedanken einer völligen, unwiderruflichen Trennung von der alten Kirche durchaus widerstrebt hat. Die Gegner haben das auch empfunden, wie die Versuche von katholischer Seite erweisen, Melanchthon zu sich hinüberzuziehen. An der Hand jüngst zu Tage getretener Quellenzeugnisse können wir verfolgen,[37]) wie diese Bestrebungen sich über fast drei Jahrzehnte hinziehen. Allerdings ist Melanch-

thon allen diesen Lockungen gegenüber unentwegt standhaft geblieben, was man immerhin rühmend hervorheben mag, ohne im übrigen seine Schwächen, die Leisetreterei und Zaghaftigkeit, die er nicht selten bewiesen, übersehen zu wollen. Trotz ihrer bleibt freilich das schöne Wort bestehen, das Beyschlag im Jubeljahre 1897 gesprochen: „Gewiß hätte Melanchthon für sich die Reformation weder unternommen noch durchgeführt, aber auch ohne ihn wäre sie schwerlich zustande gekommen . . . Es ist Melanchthon, der Wittenberg zur Hochschule der Reformation erhoben, der neuen Predigt den Rückhalt einer neuen Theologie geschaffen, in das Chaos der aufgelösten Gemeindezustände die erste evangelische Kirchenordnung gebracht und der werdenden Kirche ein klassisches Panier fürs öffentliche Leben gegeben hat, die Augsburger Konfession!“ [38])

Auf gleicher Höhe aber erscheint Melanchthon, wenn wir zweitens seine Verdienste um die profane Wissenschaft betrachten; er ist der Organisator der Lateinschulen und der Universitäten und der Begründer eines Systems aller Wissenschaften, das bis ins 18. Jahrhundert hinein herrschend geblieben ist und den Evangelischen das geistige Übergewicht über die katholischen Kreise für die Dauer verschafft und bewahrt hat.

Ein nicht geringes Hindernis für die Melanchthonforschung bietet die mangelhafte Form, in der die Schriften und Briefe des großen Mannes uns vorliegen; ihre Edition reicht in Zeiten zurück, da man noch wesentlich geringere Anforderungen an Kritik und Auslegung stellte, als es gegenwärtig der Fall ist. Wer aber will die Riesenarbeit aufs neue machen? Erfreulicher Weise dürfen wir indes dem Erscheinen von reichhaltigen Ergänzungen zu den früher veröffentlichten Schriften Melanchthons, darunter auch einer kritischen Ausgabe der Briefe, die unter den Auspizien unseres Vereins unternommen wird, in Kürze entgegensehen. Ein schönes Hilfsmittel ist der Melanchthonforschung ferner in den literarischen Sammlungen des Melanchthonhauses erstanden, das sich, als bleibendes Ergebnis der Melanchthon-Begeisterung von 1897, dank der Initiative eines einzelnen deutschen Gelehrten, eines Landsmannes Melanch-

thons, als würdiges Seitenstück zum Wittenberger Lutherhause in dem pfälzischen Bretten, der Vaterstadt jenes, erhebt.

Aber noch an einer anderen führenden Persönlichkeit auf evangelischer Seite darf unsere Betrachtung nicht vorübergehen, nämlich an Johannes Calvin, umsoweniger als der 400. Jahrestag der Geburt des großen Reformators, der in das laufende Jahr 1909 gefallen ist, in verstärktem Maße die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt hat, was auch nicht ohne wissenschaftliches Erträgnis geblieben ist. Insbesondere hat man in Festschriften (unter denen die von unserem Verein dargebotene Schrift aus der Feder eines bewährten Calvinforschers mit in vorderster Reihe steht), sowie in Reden und Vorträgen es sich angelegen sein lassen, auf Grund der Ergebnisse der neueren Forschung die Summe aus Calvins Leben und Wirken zu ziehen, einesteils mit besonderer Betonung dessen, was er Luther verdankt, wie überhaupt des Verhältnisses zwischen Luthertum und Calvinismus, andererseits im Hinblick auf die das Luthertum extensiv soweit überragende weltgeschichtliche Entfaltung des Calvinismus über Länder und Meere, und endlich unter Hervorhebung der Bedeutung, die den Calvinischen Gedanken noch für die Gegenwart zukommt. Vielfach hat die Forscher ferner die Frage nach Zeit und Umständen der „Bekehrung" Calvins, seiner anfänglichen Gewinnung für das Evangelium beschäftigt, ohne daß darüber ein voller Einklang erzielt worden ist. Sicherlich sind die Zeugnisse, die für eine sehr frühe Berührung — schon des 16- bis 17jährigen Jünglings — mit dem Luthertum sprechen, nicht leicht von der Hand zu weisen; andererseits ist noch nicht genügend geklärt, wie unter der Annahme einer so frühen Geisteswandlung noch eine Reihe von Jahren hat verstreichen können, ehe Calvin äußerlich die Konsequenzen seiner Lossagung von Rom zog.

Einen alten Angriffspunkt gegen Calvin vonseiten seiner Feinde und eine Verlegenheit für seine Freunde bildet bekanntlich die Verbrennung Servets, die er veranlaßte. Wer sich freilich gewöhnt, Calvin als Kind seiner Zeit zu betrachten, wird nicht daran zweifeln, daß er diesen Schritt in der festen Überzeugung

unternahm, daß es seine heilige Pflicht sei, schädliche Ketzerei auszurotten. Andererseits hat man wieder daran erinnert, daß doch die Motive, die Servet nach Genf führten, nicht völlig klar liegen. Daß Servet lediglich durch ein unglückliches Ungefähr, ganz harmlos und ohne Hintergedanken nach Genf gekommen sei, kann nicht ohne weiteres als ausgemacht gelten; möglich ist immerhin, daß ihn feindliche Absichten gegen Calvin dorthin geführt haben. Mit gutem Recht hat man übrigens neuerdings in dem Bilde Calvins, des Mannes des starren Prinzips, auch die sanfteren Züge, die keineswegs fehlen, wie seine Freundestreue und seinen Familiensinn, betont. Eine große Förderung ist der Calvinforschung aus der Fortführung der Ausgabe seiner Schriften im Corpus reformatorum erwachsen; ferner hat das letzte Jahrzehnt eine groß angelegte (allerdings noch nicht zu Ende geführte) wissenschaftliche Biographie des Reformators im Rahmen seiner Zeit zutage gefördert.

Soviel über die Führer der evangelischen Bewegung. Für den Verlauf dieser im einzelnen, zumal für das Aufsprießen des Evangeliums und die frühesten Stadien, die das sich bildende neue Kirchentum durchmessen hat, finden wir uns vielfach an drei Arten von Geschichtsquellen gewiesen, die in umfassenderer Weise erst ganz neuerdings von der Forschung berücksichtigt und herangezogen zu werden pflegen. Es sind das die Kirchenordnungen, die kirchlichen Visitationsakten und — wenngleich in geringerem Maße — die Ständeakten.

Erst seit wenigen Jahren liegen die Anfänge einer systematischen Sammlung und vollständigen Ausgabe der deutschen lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts vor[39]), die bestimmt ist, eine um die Mitte des vorigen Jahrhunderts begonnene unvollständige und den heutigen Anforderungen nicht genügende Sammlung zu ersetzen. Indem zumal letztere die Texte nicht vollständig bot, sich vielmehr im wesentlichen auf die Mitteilung der verfassungsrechtlichen Bestimmungen beschränkte, gab sie nicht die Möglichkeit, die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Kirchenordnungen der einzelnen Territorien zu erkennen. Gerade auf dieses letztere Moment aber legen wir gegenwärtig das

Hauptgewicht, und mit Recht; es leuchtet ja ein, daß nur auf diesem Wege die Betrachtung eine wahrhaft fruchtbare werden kann, sowohl für die einzelne Kirchenordnung, als auch für die Erkenntnis des Ganges, den die Reformation genommen hat. Es ergeben sich der hierauf gewandten kritischen Betrachtung ganze Familiengruppen zusammengehöriger, von einander abhängiger Kirchenordnungen, deren Gestaltung im einzelnen dann ebensowohl in den gemeinsamen wie in den individuell gehaltenen Teilen einer jeden Aufschlüsse über das Zustandekommen des neuen Kirchentums und die Verhältnisse, die ihm zugrunde lagen, gewährt.

Es ist bekannt, daß unter Vorantritt des ernestinischen Sachsens die Reformation die altkirchliche Einrichtung der Kirchenvisitationen zu neuem Leben erweckt hat. In den Instruktionen aber für die Visitatoren und in deren Berichten und Aufzeichnungen bietet sich uns eine Geschichtsquelle dar, die in unvergleichlicher Weise in das Einzelne der lokalen kirchlichen Entwicklung, zunächst bei der Umwandlung aus den hergebrachten katholischen Zuständen in die neukirchliche Gestalt der Dinge, dann aber auch bei der weiteren Ausbildung des Neuen, Einblicke gestattet, letzteres namentlich auf dem Wege der Vergleichung der in längeren oder kürzeren zeitlichen Abständen wiederholten Visitationen für das nämliche Gebiet, wo dann der Fortschritt, die Einwurzelung der evangelischen Anschauungen und Einrichtungen dem Beobachter gleichsam plastisch vor das Auge tritt. Allerdings ist der Anblick nicht immer ein erfreulicher; im Gegenteil, es bietet sich nicht selten eine Verwilderung und sittliche Verwahrlosung dar, die es verständlich macht, daß Luther und seine Mitstreiter wohl einmal verzagen wollten ob des Werkes, das sie begonnen, da es in der Welt nicht besser werde, ja fast schlimmer als unter dem Papsttum. In der Tat zeigen die Berichte der evangelischen Visitatoren, daß die Kirchendiener, die Pfarrer voran, sehr oft ungelehrt, roh, von lasterhaftem Leben sind, bei den Gemeinden aber krasser Aberglaube und zahllose Unsitten ihr Wesen treiben, kurz, von evangelischem Geist wenig zu bemerken ist. Es wird kaum in Abrede zu stellen

sein, daß hierbei die lutherische Lehre von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben und die Geringschätzung äußerer Bezeugungen der Frömmigkeit eine gewisse Rolle gespielt hat; für sittlich wenig gefestigte Elemente lag darin die Gefahr, daß sie bei äußerem Anschluß an das Evangelium im übrigen ihren unsauberen Trieben und Neigungen keinen Zügel anlegten. Nur folgt daraus keineswegs, daß die Reformation entsittlichend gewirkt habe. Die Persönlichkeiten und Verhältnisse, mit denen es die ersten evangelischen Visitationen zu tun hatten, stammten ja aus dem Katholizismus; hier war der Grund zu den Mißständen gelegt, die das Evangelium dann schließlich doch, wie die späteren Visitationsberichte zeigen, gebessert oder gemildert hat. Die schwerere Schuld trifft die alte Kirche, die, wie Hegler sich ausdrückt[38]), „so lange kirchliche Institutionen, Gebräuche und Zustände bestehen ließ, die dem sittlichen Urteil anstößig waren, und indem sie mit der Berufung auf göttliche Autorität auch das in der Praxis verderblich Gewordene deckte, das sittliche Gefühl trübte oder abstumpfte, sodaß bei einem Zusammenbruch ihrer Autorität in dem letzten Geschlecht, das sie erzogen hatte, bei vielen auch das Bewußtsein der sittlichen Ordnungen ins Wanken kam."

Wir nennen endlich in diesem Zusammenhang als Quellen der territorialen Reformationsgeschichte noch die Akten der landständischen Versammlungen, deren Publizierung für eine Reihe von Territorien in neuerer Zeit erfolgt oder in die Wege geleitet ist. Es liegt am Tage, daß hier wie alle öffentlichen Verhältnisse des Territoriums so auch die kirchlichen ausgiebig zur Erörterung kommen; an mehr als einer Stelle knüpft auch die formelle Einführung der Reformation an ständische Versammlungen an.

Wie ist denn überhaupt der Verlauf der Dinge? Die erste Grundlegung des Evangeliums erfolgt wohl spontan, aus dem Volke heraus, meist unter Vorantritt der geistlichen Personen, Pfarrer oder Mönche, die dann wohl auch in einer von ihnen ausgearbeiteten elementaren Ordnung die erste Grundlage für das neue Kirchenwesen schaffen. Aber frühzeitig greift dann die staatliche Obrigkeit ein, und nirgends ist das Ideal der sich ganz allein überlassenen Entwicklung, der freien Gemeindebildung,

verwirklicht werden; die Wirren der Zeit machten es für die Staatsgewalt zur unabweisbaren Pflicht, in die kirchlichen Verhältnisse einzugreifen. Und das war nicht einmal etwas ganz Neues. Die Bildung von Landeskirchen geht — was allerdings erst Untersuchungen aus jüngster Zeit klargestellt haben — in ihren Grundzügen auf die vorreformatorische Zeit, insbesondere das 15. Jahrhundert, zurück. Der päpstliche Absolutismus, wie er sich vom 11. bis zum 14. Jahrhundert nach und nach ausgebildet, hatte sich dann im Kampfe gegen die konziliare Bewegung nur dadurch erhalten können, daß er den in der Bildung begriffenen Staaten auf kirchlichem Gebiet Zugeständnisse machte, die den gerade damals deutlicher hervortretenden Bestrebungen des Fürstentums, die Kirche seinem Einfluß zu unterwerfen, eine Landeskirche zu gründen, in hohem Maße entgegen kamen. In England, Frankreich, Spanien hat die Zentralgewalt, das Königtum, den Vorteil aus dieser Entwicklung gezogen, in Deutschland natürlich die Territorialgewalt, das Landesfürstentum, dem es nach dem Einsetzen und Durchdringen des Luthertums dann um so näher lag, auch diese neue Entwicklung unter seine Obhut zu nehmen. Die katholische Zeit hat auch hier der späteren unter dem Einfluß der Reformation erfolgten Gestaltung vorgearbeitet.

So wird das Luthertum frühzeitig in die politischen Konstellationen hineingeführt und seine Entwicklung bis zu einem gewissen Grade von den Richtungen und Neigungen der Obrigkeiten, zumal der einzelnen fürstlichen Persönlichkeiten jener Zeit abhängig gemacht.

Dies gilt mindestens an einer Stelle auch schon vor der Zeit der Gründung lutherischer Kirchen. Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen spielt als Landesherr Luthers in der von diesem angefachten Bewegung eigentlich von Anfang an eine bedeutsame Rolle. Hat er aber tieferes Verständnis für die neue Entwicklung gehabt, ihr im innersten Herzen angehangen und sie absichtsvoll gefördert? Das sind viel behandelte und lange verschieden beantwortete Fragen. Nach unserem Urteil trifft P. Kalkoff im wesentlichen das richtige, wenn er, eine ältere Auffassung wieder aufnehmend, darlegt, daß Friedrich

innerlich von Luther überwunden worden sei und vollbewußt seine Hand schützend über ihm gehalten habe, obschon er die schwere Gefahr nicht übersah, die daraus ihm und seinem Hause erwachsen konnte. Freilich hat der Kurfürst seine Gegner nicht unnütz herausgefordert, sondern als gewiegter Diplomat es darauf angelegt, seine Person soviel immer möglich im Hintergrund zu halten. Das ist ihm auch gelungen; gleichwohl oder vielleicht gerade dadurch hat Friedrich, als „der erste überzeugte Lutheraner", der „Senior der evangelischen Gemeinde" durch seine Fürsorge für den Reformator während der Jahre, da die evangelische Sache noch wesentlich auf Luther allein stand, ihr unschätzbare, weltgeschichtliche Dienste geleistet.[39])

Und Friedrich hat dann seine evangelische Überzeugung auch seinen Nachfolgern, Bruder und Neffen, vermacht, die es bald schon wagten, unverhüllter ihre Gesinnung an den Tag zu legen. Ihnen gesellt sich dann nach und nach eine zunehmende Zahl anderer Landesfürsten hinzu, die, vom Evangelium persönlich bestimmt, diesem in ihren Landen eine Stätte zu eröffnen beflissen sind. Letzteres gilt auch von der Mehrzahl der Magistrate der großen und zum Teil auch der kleineren Reichsstädte, die dabei meist der übermächtig gewordenen lutherischen Strömung in der Gemeinde nachgeben. Die Gefahren aber, die von den katholisch bleibenden Ständen und vor allem dem Kaiser die Evangelischen bedrohten, führten die einzelnen Obrigkeiten der letzteren frühzeitig zu Bündnissen zusammen. Aus der kritischen Zeitlage am Ende des Bauernkrieges gingen die ersten Bündnisberedungen der evangelischen Stände hervor; eine umfassendere Bundesorganisation kam einige Jahre später zustande, als der lange Zeit abwesende Kaiser nach großen auswärtigen Erfolgen ins Reich zurückkehrte und seine ganze Autorität für die Wiederherstellung des Katholizismus einsetzte, was dann aber an der Überzeugungstreue und dem Zusammenhalt der Evangelischen scheiterte. Lange Zeit hat dann auch der evangelische, sogenannte Schmalkaldische Bund die Lage im Reich beherrscht und die Gegner in Schach gehalten. Mit den politischen Einigungsbestrebungen der evangelischen Stände aber

geht der kirchliche Zusammenschluß parallel, auf dessen erste Stadien jüngste Untersuchungen H. v. Schuberts ein zum Teil neues Licht geworfen haben.[40])

Die große Zeit, in der sie lebten, und die bedeutungsvolle Entscheidung, die in ihren Händen lag, machte die Fürsten des Reformationszeitalters, ganz besonders aber die ersten fürstlichen Bekenner des Evangeliums, wie Johann und Johann Friedrich von Sachsen, Philipp von Hessen, Georg von Ansbach, Ernst von Lüneburg, Georg und Wolfgang von Anhalt, Albrecht von Preußen, Christoph von Württemberg, zu hervorragend wichtigen historischen Persönlichkeiten. Die neuere kritische Geschichtsforschung hat sich dementsprechend mit ihnen, zum Teil auch mit ihren katholisch gebliebenen Zeit- und Standesgenossen, beschäftigt, sowie vor allem mit der eigenartigen Figur Moritz von Sachsen, dessen Handeln und Persönlichkeit so manche Rätsel aufgibt, die urkundlichen Niederschläge ihres Wirkens gesammelt und ihr Bild auf dem Grunde der Zeit zu entwerfen versucht. Wenn dabei — was die neugläubigen Fürsten angeht — auf die Evangelisierung ihres Territoriums der Ton gelegt zu werden pflegt, so bleibt andererseits im wesentlichen noch die Aufgabe zu lösen, den Charakter des durch die Reformation und ihre Folgen wesentlich veränderten fürstlichen Regiments zu schildern, im besonderen zu zeigen, wie hier die Wurzeln des modernen Staates liegen, der sich auf der Überordnung der weltlichen über die bis dahin überlegene geistliche Gewalt aufbaut.[41])

Auch der mächtige Gegner des Evangeliums aber, Kaiser Karl V., wird noch ausgiebig die Forschung zu beschäftigen haben. Karl und sein Regiment ist schon vorlängst im Verhältnis zu den Niederlanden, in neuerer Zeit zu Italien und jüngst zu Spanien geschildert worden; ein Gesamtbild von ihm hat Hermann Baumgarten zu entwerfen begonnen, aber unvollendet hinterlassen.[42]) Ehe wir jedoch eine abschließende Biographie dieses Habsburgers erwarten dürfen, wird die archivalische Quellenforschung, von der Baumgarten grundsätzlich absah, wesentlich weitergeführt sein müssen; sie ist gerade hinsichtlich Karls V. noch auffallend im Rückstand; ermangeln wir

doch noch der Sammlung und Herausgabe der Korrespondenz des Kaisers mit seinen Geschwistern, der Statthalterin der Niederlande Margarethe und dem römischen König Ferdinand, die beide Jahrzehnte hindurch als die hervorragendsten Vertreter der Politik des Kaisers erscheinen. Erfreulicherweise hat jedoch die vor wenigen Jahren gegründete Kommission für die neuere Geschichte Österreichs die Herausgabe der Korrespondenz Ferdinands auf ihr Programm gesetzt, so daß diesem einen Mangel also in absehbarer Zeit abgeholfen sein wird.

Viel Licht ist neuerdings auf die für die Reformationsgeschichte so bedeutungsvollen Beziehungen des Kaisers zu den Päpsten der Epoche gefallen, teils durch das Verdienst des katholischen Forschers Ludwig Pastor in Innsbruck (Rom), der uns eine farbenprächtige, zurzeit schon bis an den Ausgang Pauls III. herabgeführte Schilderung von den Päpsten des Zeitalters der Renaissance bietet, teils durch Editionen von Quellenmaterial, insbesondere von Berichten der päpstlichen Nuntien aus Deutschland. Zu systematischer Heranziehung dieses Quellenmaterials hat, nachdem einzelnes, vor allem die Aleanderdepeschen vom Wormser Reichstage von 1521, schon früher bekannt geworden war, besonders die Eröffnung des vatikanischen Archivs den Anlaß gegeben, und in Kürze wird der ganze Vorrat solcher Depeschen, der sich aus der Reformationszeit erhalten hat, nebst ergänzenden Aktenstücken uns in kritischer Edition vorliegen.[43]) Als Hauptergebnis aus diesem neuen Stoffe darf wohl die klarere Einsicht in die großen Schwierigkeiten bezeichnet werden, die die Päpste der Politik des Kaisers bereitet haben. Nicht kirchliche, sondern weltliche Gesichtspunkte sind bei ersteren maßgebend; je gleichmütiger sie im Grunde den ungeheuren Abfall von der Kirche hingenommen haben, desto argwöhnischer verfolgen sie jede Bewegung des obersten Schutzherrn ihrer Kirche, und desto eifriger gehen sie darauf aus, jede Vergrößerung seiner Macht und seines Einflusses mit Aufbietung aller ihrer Mittel und Kräfte abzuwehren. Andererseits wird man freilich auch nicht verkennen dürfen, daß ein völliges Obsiegen des Kaisers die Päpste kirchlich wie politisch

zu seinen Werkzeugen gemacht hätte; an der Neigung, jenen auch in den kirchlichen Dingen seinen Willen aufzuzwingen, hat es dem Kaiser nicht gefehlt; hierin findet das Verhalten der Päpste, insbesondere ihre notorische Abneigung, ein Konzil zu berufen, und ihre peinliche Sorge, als die Berufung und Eröffnung eines solchen sich nicht länger mehr hatte umgehen lassen, ihm die Flügel zu beschneiden, es dem päpstlichen Einfluß völlig zu unterwerfen, bis zu einem gewissen Grade seine Rechtfertigung oder wenigstens seine Erklärung. Gleichwohl kann man mit Fug behaupten, daß die Päpste, wennschon widerwillig, wichtige Bundesgenossen des sich durchringenden Protestantismus gewesen sind.

Auf der anderen Seite ist Kaiser Karl der unerbittlichste, folgerichtigste Widersacher des letzteren geblieben. Ohne eine klare Einsicht in das Wesen der Neuerung zu besitzen, hat er gleichwohl im Protestantismus den Todfeind seiner universalen Tendenzen gewittert und seine Bezwingung sich zur Lebensaufgabe gemacht, ohne freilich diese gerade nur auf einem Wege lösen zu wollen. Vor der Anwendung der ultima ratio hat der Kaiser als vorsichtiger Politiker lange Zeit Scheu gehabt, weil er die Macht des organisierten Protestantismus zu hoch einschätzte. Erst als seiner eindringenderen Beobachtung die Schwächen dieser Organisation sichtbar wurden, wagte er es, zum Schwert zu greifen, wobei er sich allerdings bewogen fand, das politische Moment in den Vordergrund zu stellen: nicht als Protestanten, sondern als ungehorsame Reichsstände, die seinem Befehl zuwider die Beschickung des Universalkonzils weigern, hat er die fürstlichen Hauptvertreter der evangelischen Sache in die Reichsacht erklärt und es sich, auch nach erfochtenem Siege, noch nach Jahren verbeten, daß der Papst in einem für Deutschland bestimmten Erlaß ausspreche, der Kampf sei um der Religion willen geführt worden — ein dem Kaiser selbst wohl nicht zu klarem Bewußtsein gekommenes Zugeständnis, daß die geistige Macht des Protestantismus unüberwindlich sei, wie das dann ja Karl selbst noch zu seinem Schaden erfahren hat. Gleichwohl ist er es in erster Linie, der den vollen Sieg der neuen Geistesmacht über Deutschland verhindert hat.

Dies große, somit keiner Seite vollen Erfolg bringende Ringen zwischen den alten Mächten und der neuen Weltanschauung bildet ja den Hauptinhalt der allgemeinen Reformationsgeschichte Deutschlands, wie sie uns in neuerer Zeit zuerst und vor allem Leopold Ranke in seinem klassischen Werke in unvergänglichen Zügen vorgeführt hat. Neben Ranke aber, der es in späteren Jahren ablehnte, sich auf Umarbeitung im einzelnen auf Grund der fortschreitenden Forschung einzulassen, haben ihren vollen selbständigen Wert die späteren Darstellungen der allgemeinen deutschen Reformationsgeschichte von G. Egelhaaf (1887—1892) und besonders von Fr. v. Bezold (1890), neben denen uns in den letzten Jahren die deutsche Reformation im weltgeschichtlichen Zusammenhange großzügig von Th. Lindner (1907) und D. Schäfer (1909) geschildert worden ist.

Diese Werke werden sämtlich Protestanten verdankt; man begreift leicht, daß ein Katholik, wenigstens im strengen Dienste der Wissenschaft, sich nicht gerade mit Vorliebe das Ganze der Reformationsgeschichte zur Behandlung aussuchen wird. Nichtsdestoweniger wird man den Anteil, den Katholiken an der Durchforschung des Reformationszeitalters neuerdings genommen, nicht übersehen, die Ergebnisse der katholischen Arbeit auf diesem Gebiet nicht unterschätzen dürfen, was wir hier zum Schluß umsomehr hervorheben möchten, als wir im vorstehenden die Werke der Katholiken Janssen und Denifle als tendenziös entschieden abzulehnen genötigt waren. Die geistigen Führer des Katholizismus sind der wissenschaftlichen Rückständigkeit, denen letzterer verfallen war, neuerdings inne geworden, und die katholische Wissenschaft ist heute eifrig und erfolgreich am Werke, den Vorsprung, den ihr der Protestantismus abgewonnen, einzubringen oder wenigstens zu verkleinern. Wir verdanken diesem Bestreben fast in allen Disziplinen bedeutsame, von wissenschaftlichem Geist getragene Werke und Unternehmungen, nicht am wenigsten auf dem geschichtlichen Gebiet, wo beispielsweise auf die Arbeiten der historischen Abteilung der Görresgesellschaft hingewiesen sei. Was aber im besonderen die Reformationsgeschichte angeht, so dürfen wir, auch ohne den Über-

schwenglichkeiten zu verfallen, in denen W. Köhler im Hinblick auf diese die katholische Wissenschaft preist[44]), freudig anerkennen, daß die Vertreter der letzteren hier neuerdings vielfach eine weit objektivere Haltung einnehmen als früher. Sie entziehen sich durchweg nicht mehr der Einsicht, daß eine so welterschütternde, folgenreiche Bewegung wie die Reformation unmöglich als das Werk von Schurken und Dummköpfen erklärt werden kann; sie bemühen sich demgemäß, die Reformation in ihrem Ursprung und Verlauf verständlich zu machen, auch — bei grundsätzlichem Festhalten an dem Standpunkt der katholischen Kirche — den Beweggründen der Gegner gerecht zu werden, und leugnen oder verschleiern nicht mehr die Schäden und Mißbräuche des damaligen Katholizismus und seiner Spitze, des Papsttums, die zu dem Abfall der Völker den Anlaß gegeben haben. So sind auch, während vor dreißig Jahren, als das Janssensche Geschichtswerk das Licht des Tages erblickte, unseres Wissens kein katholischer Forscher an dessen Tendenz Anstoß genommen hat, gegenwärtig sehr beachtenswerte Stimmen aus dem katholischen Lager laut geworden, die die Auffassung eines Denifle von Luther und dessen Werk entschieden abgelehnt haben. Auch sonst ist der Vorgang nicht mehr unerhört, daß den katholischen Tendenzlügen auf diesem Gebiet von ernsten katholischen Forschern mit den Waffen der Wissenschaft entgegengetreten wird, und ebenso haben wir es kürzlich erlebt, daß gegen die skrupellose Geschichtsfälschung eines Glaubensgenossen ein ebenso durch Scharfsinn und Geist wie durch Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe ausgezeichneter katholischer Gelehrter vor Gericht klar und unzweideutig Zeugnis für unsern großen Reformator abgelegt hat. Auch unsere konfessionellen Gegner haben — das lehren diese Vorgänge und Erscheinungen — während des letzten Menschenalters in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte wesentliche Fortschritte gemacht, und es eröffnet sich der erfreuliche Ausblick in die Zukunft, daß unbeschadet der trennenden Weltanschauung protestantische und katholische Forscher sich auf diesem Gebiet begegnen und einander gegenseitig fördernd weite Strecken Hand in Hand arbeiten mögen.

Anmerkungen.

1. v. Bezold a. a. O. S. 90ff.

2. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1906, S. 622f.

3. H. Ulmann, Das Leben des deutschen Volks bei Beginn der Neuzeit, Vereinsschrift Nr. 41.

4. Loofs a. a. O.

5. Th. Brieger, Reformation (in Weltgeschichte, herausgegeben von v. Pflugk-Harttung, Neuzeit I), S. 216 (1909).

6. Versöhnung und Rechtfertigung I.

7. H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 1906, S. 104f.

8. Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, herausgegeben von Joh. Ficker: I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief. 1908.

9. H. Denifle O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt I, Mainz 1903, 2. Aufl. 1904.

10. G. Kawerau in Theologische Studien und Kritiken, 1904.

11. Vgl. z. B. W. Kawerau, Thomas Murner und die deutsche Reformation, Vereinsschrift Nr. 32.

12. F. Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel, Vereinsschrift Nr. 2.

13. G. Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung von Werken D. Martin Luthers, Kritische Untersuchungen, Bd. 1, 1907.

14. A. M. Weiß O. P., in der von ihm bearbeiteten Fortsetzung von Denifles Luther und Luthertum, S. 1, Mainz 1909.

15. Vgl. G. Kawerau im Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 6, Heft 22, S. 247, (1909).

16. Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Leipziger Universitätsschrift 1897.

17. P. Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, Rom 1905; sowie in Zeitschrift für Kirchengesch., Bd. 25 und 27. Ebendort Bd. 24 beleuchtet K. Müller den Prozeß vom Standpunkt des Kirchenrechts. Vgl. auch A. Schulte in Quellen und Forsch. aus ital. Arch. und Bibl., Bd. 6 (1904).

18. Bd. 2, herausgegeben von A. Wrede. 1896.

19. K. Müller in Philothesia für P. Kleinert. 1907.

20. Grundlegend K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland, 1893; vgl. neuerdings H. Hermelink in Zeitschr. für Kirchengesch., Bd. 29 (gegen P. Drews im Ergänzungsheft der Zeitschr. für Theologie und Kirche 1908).

21. Für alles weitere zur Lutherforschung sei auf G. Kaweraus trefflich orientierenden Rückblick „25 Jahre Lutherforschung 1883—1908" in Theol. Studien und Kritiken 1908 verwiesen.

22. Veröffentlicht in Historische Zeitschr., Bd. 97, S. 1—66 (Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt).

23. Zeitschr. für Kirchengesch. 27, S. 348 ff.

24. Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, in Zeitschr. für Theol. und Kirche 17, 1907, S. 6 f.

25. Deutsches Wochenblatt vom 19. Mai 1892.

26. P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, 1904; H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907.

27. Hermelink a. a. O. S. 1.

28. Geist und Schrift bei Sebastian Franck (Freiburg 1892) S. 1.

29. Luther und Karlstadt, Stücke aus ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht, (1907.)

30. Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt (1885), und anderswo.

31. Vgl. Hegler a. a. O. S. 2 f.

32. Möller-Kawerau, Lehrbuch III³ S. 474 ff.; vgl. auch Grützmacher in R. E. 18³, 72–81.

33. Wilhelm Walther in Histor. Zeitschr. 63 S. 311 f.

34. Archiv für Reformationsgeschichte I S. 378 (1903).

35. G. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen (Vereinsschrift Nr. 73). Von Melanchthon handeln ferner — aus Anlaß des Jubiläums von 1897 — die Vereinsschriften Nr. 55 und 56; s. auch Nr. 60.

36. Christliche Welt 1897 Nr. 6.

37. E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I (Leipzig 1906 ff.). Bisher 3 Bände.

38. Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck S. 23.

39. P. Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen (1907). Vgl. G. Kawerau in Deutsche Literaturzeitung 1893 Sp. 1585.

40. Beiträge zur Geschichte der evangelischen Bekenntnis- und Bündnisbildung 1529/30 (Vereinsschrift Nr. 98); auch: Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524—1534). Gotha 1910.

41. Über die ersten Einwirkungen der Reformation auf die Politik der deutschen Territorialherren findet sich manches bei G. Wolf, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation, besonders in Bd. II Abteilung I (1908). Vgl. auch des Nämlichen, Aufgaben und Grundsätze der deutschen Territorialpolitik in der Reformationszeit (Korr. des Gesamtvereins d. d. Gesch. V. 1907).

42. Vgl. auch H. Baumgarten, Karl V. und die deutsche Reformation (Vereinsschrift Nr. 27).

43. Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken hrsg. vom Preuß. Histor. Institut in Rom, erste Abteilung 1533—1559.

44. Reformation und Katholizismus (1905).

Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief

Von

Professor Lic. Scheel

In der wissenschaftlichen Lutherforschung besteht heute weniger denn je ein einigermaßen einhelliges Urteil über die Entwicklung des jungen Luther, über die Frage, wie aus dem angeblich „rasenden Papisten“ der Reformator geworden ist. Hatte man früher wenigstens in protestantischen Kreisen geglaubt, aus den Selbstzeugnissen Luthers, aus der kurzen Lutherbiographie Melanchthons und aus einigen wenigen anderen Zeugnissen ein zutreffendes Urteil über die innere Entwicklung Luthers sich bilden zu dürfen, so gehen jetzt, seitdem die Quellen viel reichlicher fließen als bisher, die Urteile weit auseinander. Die Zuverlässigkeit des überlieferten Bildes vom jungen Luther, das heute in den breiteren Kreisen insbesondere durch die erbauliche und populäre Literatur noch lebendig gehalten wird, begegnet in der wissenschaftlichen Lutherforschung weithin starken Zweifeln. Man kann schon von einer Lutherlegende sprechen hören. Und wenn auch diese Charakteristik, die Denifle gern anwendet, um über die ganze protestantische Lutherforschung das Urteil zu sprechen, nur von wenigen angeeignet worden ist, so ist doch das Zutrauen zur Richtigkeit der herkömmlichen Auffassung gegenwärtig stark erschüttert worden. Das reichere Quellenmaterial, das erst kürzlich durch die Vorlesung Luthers über den Römerbrief (1515/16) vermehrt worden ist, hat dem Urteil über die religiösen und theologischen Anfänge Luthers verschiedene Wege gewiesen. Von einer Klärung kann heute noch nicht gesprochen werden. Noch stehen Thesen und Hypothesen einander z. T. unvermittelt gegenüber. Der Zeitpunkt der entscheidenden Wandlung im inneren Leben Luthers ist ganz unsicher geworden. Die Angaben schwanken zwischen 1508 und 1515; und ebenfalls schwanken die Angaben über die Motive, die die Wandlung herbeigeführt und begründet haben. Was

selbstverständlich erschien, ist problematisch geworden;[1]) und manches, was als Originalität Luthers ausgegeben wurde, wird als krankhaftes Gebaren oder als unselbständige Abhängigkeit von anderen gewertet. Um den Entwicklungsgang, um die Entwicklungsmotive und um die Eingliederung in die Gesamtentwicklung der Zeit wogt der Streit. Nicht bloß dort, wo man von vornherein gegen die Person des Reformators stark voreingenommen ist, begegnet man dem Versuch zu einer völlig neuen Zeichnung des Werdeganges Luthers; auch dort, wo der Wille zu einem ruhigen und unbefangenen historischen und psychologischen Verstehen vorausgesetzt werden darf, wird stark an der Umwertung alter Werte der Lutherforschung gearbeitet. Scharfsinnige Einzelbeobachtungen werden konstruktiv ausgebaut; selbst Schlagwörtern wird ein weiter Spielraum gewährt. Man steht gelegentlich unter dem Eindruck, als ob an die Stelle der alten Sicherheit eine selbst Einfällen zugängliche Unruhe getreten wäre, und als ob die Erkenntnis von der Unzuverlässigkeit des überlieferten Bildes zu einem bunten Vielerlei der Meinungen führen sollte.

Einen Einschnitt in der neueren Lutherforschung bedeuten die Untersuchungen Denifles.[2]) Nicht bloß durch das Aufsehen, das sie begreiflicherweise insonderheit in protestantischen Kreisen erregten. Trotz aller scharfen Entgegnungen auf Denifles Untersuchungen wurde doch von verschiedenen Seiten dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß Denifle der protestantischen Lutherforschung sachlich Dienste geleistet habe. Man konnte hören, daß sein vom Haß keineswegs ganz geblendetes Auge bleibend schwache Punkte in der Theologie Luthers entdeckt habe, daß man von Denifle mehr werde lernen müssen, als im ersten Augenblick der erregten Gegenwehr möglich erschien, und daß namentlich seine Untersuchungen über den Werdegang Luthers nicht der Vergessenheit überliefert werden könnten. Hier habe Denifle auf einen wirklich schwachen Punkt der protestantischen Lutherforschung hingewiesen. Und wenn auch die von Denifle gebotene historische Darstellung und psychologische Erklärung der Entwicklung Luthers zurückgewiesen wurde, so konnte doch

gesagt werden, daß Denifles Arbeit den kritischen Blick geschärft habe, und auch das längst notwendig gewordene Bild, das Luther auf dem Hintergrund des Mittelalters zeige, der Verwirklichung näher gebracht sei. W. Köhler versuchte sehr bald nach der Publikation des Denifleschen Buches die positive Bedeutung dieses Buches für die Lutherforschung herauszuarbeiten. Aber auch andere, wie Hunzinger[3]), meinten, Denifles Luther habe jedenfalls gezeigt, wie unaufgeklärt noch die Entstehung der reformatorischen Theologie sei. Darin habe dies Werk Recht, daß Luther in den ersten Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit durchaus auf katholischem Boden stand. Es sei auch nicht von vornherein gleichsam keimartig ein reformatorisches Element in Luthers Theologie gewesen. Die zahlreichen Fäden, die den jungen Luther mit der mittelalterlichen Theologie verknüpften und an das kirchliche System fesselten, müßten in intensiver und extensiver Weise bloßgelegt werden. Nun hat es freilich zum mindesten seit A. Ritschl kaum einen Lutherforscher gegeben, der nicht auf das Thema Luther und das Mittelalter gestoßen wäre. Das Werden Luthers hatte man ebenfalls kritisch zu prüfen begonnen. Trotzdem konnten die Untersuchungen Denifles als eine neue, scharfe Formulierung des Problems empfunden werden. Denn niemand hatte bisher so energisch wie Denifle den Katholizismus Luthers in seinen ersten theologischen Anfängen behauptet. Niemand hatte auch bisher so schonungslos wie Denifle die Selbstaussagen Luthers über seine innere Entwicklung zerpflückt und mit solcher Bestimmtheit wie Denifle ihre Unglaubwürdigkeit betont. So gewann trotz aller Gehässigkeiten und Entstellungen, die sich Denifle hatte zuschulden kommen lassen, die Frage nach dem Entwicklungsgang und dem Werden der reformatorischen Erkenntnis neues Leben. Sie ist noch keineswegs zum Abschluß gebracht.

Denifle hatte mit starker Emphase und mit dem Anspruch, zum erstenmal ein methodisch richtiges Verfahren befolgt zu haben, seine historisch-psychologische Erklärung des Werdegangs Luthers der methodelosen protestantischen Forschung gegenüber-

gestellt. Die Lutherlegende erblickt nach Denifle den Umschwung in den Schrecknissen des Klosterlebens. Luther sei echt katholisch ins Kloster gegangen, um durch Leistungen, durch Bußwerke, asketische Übungen und fleißigen Gebrauch der kirchlich angewiesenen Mittel gerecht zu werden, einen gnädigen Gott zu kriegen. Aber die angepriesenen Stützen seien ihm zusammengebrochen. Mönchtum und Kultus hätten versagt. Durch die Erfurter Krise und das wie eine Erleuchtung über ihn kommende Verständnis von Röm. 1, 17 habe er den Frieden gefunden, den die Kirche und das Mönchtum ihm nicht zu geben vermocht hätten. Aber diese Lutherlegende bestehe nur dank der Kritiklosigkeit der protestantischen Forschung, die Luthers spätere Aussagen als selbstverständliche Wahrheit hinnehme, sich nicht die Mühe mache, sie an den der Beobachtung leicht zugänglichen Forderungen der kirchlichen und mönchischen Lehren und Ordnungen zu kontrollieren, und nun ein Bild von Luther und seiner Umgebung zeichne, das der geschichtlichen Wirklichkeit in jeder Weise widerspreche. Nicht erst der — von Denifle zum erstenmal in den Dienst der Lutherforschung gestellte — Kommentar zum Römerbrief beweise die Haltlosigkeit der protestantischen Anschauung von der Entwicklung Luthers. Schon die bisher bekannten Quellen hätten bei methodischer kritischer Benutzung ein richtigeres Bild geben können. Man hätte erkennen können, daß die späteren Aussagen Luthers über sein Werden dem widersprächen, was aus seinen ersten Schriften bekannt sei. Man hätte sich davon überzeugen können, daß die Ausführungen des alternden Luther über Aufgaben und Ziele des Mönchtums Entstellungen und Fälschungen seien. Man hätte finden müssen, daß nicht Erfurt, sondern Wittenberg der Schauplatz der folgenschweren Wendung im Leben Luthers gewesen sei. Man hätte sehen müssen, daß nicht das Jahr 1508, sondern erst das Jahr 1515 den großen Umschwung gebracht habe. Dann aber hätte man auch das richtige Motiv entdeckt und nicht einen Roman erzählt, der nur auf die unwahren Angaben des späteren Luther sich berufen könne. Man hätte sich dann auch zum Bewußtsein gebracht, daß der mit der gesunden Theologie des Mittel-

alters völlig unbekannte Luther, dessen Unwissenheit mit seiner theologischen Unfähigkeit wetteifere, als der konsequente Fortbildner des Occamismus betrachtet werden müsse, der eben dadurch, daß er diese Konsequenz zog, sich von aller Tradition entfernte und sein eigenes trauriges Innere zum Mittelpunkt seiner Theologie machte.[4]) Hochmut und Begierlichkeit hätten Luther zum Bankerott geführt. Und nun habe Luther, der während dieser abwärtsführenden Entwicklung noch die richtige katholische Lehre vorgetragen habe, nach einer Theorie gesucht, mit der er seine Praxis rechtfertigen könnte. Er fand sie in der These von der Unüberwindlichkeit der Begierlichkeit und in der Behauptung der äußeren Gerechtigkeit oder mechanischen Rechtfertigung. Nicht Ängstlichkeit und Skrupulosität, sondern Hochmut und Begierlichkeit erklären die Aufstellung des Lutherschen „Systems" [5]), in welchem nicht bloß das Übernatürliche, sondern selbst das Sittengesetz ganz beseitigt und der Begriff der rechtfertigenden Gnade, der innerlichen Gnade, die den Menschen wieder emporbringt und mit übernatürlichen Kräften die Seele erfüllt, von Grund aus geändert und völlig aufgehoben ist.[6]) Von dem Vorsatz, mit der Gnade das innere Hindernis zu entfernen und reumütig zu Gott zurückzukehren, vom Austreiben der Sünde sei in Luthers System keine Rede. Keck und ohne Mittel werfe sich der Sünder in seinem sündhaften Zustand auf Christus, verberge sich unter die Flügel der Henne und tröste sich mit dem Gedanken, daß Christus alles statt seiner, des Sünders, getan habe. Statt eines organischen Rechtfertigungsprozesses werde eine völlig mechanische Verschiebung der Kulissen geboten.[7]) Christus werde zum Schanddeckel des Sünders gemacht, d. h. zu einer spanischen Wand, hinter der der Sünder sich verkrieche.[8]) Diese Erkenntnis, der zufolge der Schalk hinter der spanischen Wand ein Schalk bleibe, sei in der Auslegung des Römerbriefes vollendet. Nach und nach, als sich die Begierlichkeit verstärkte, sei sie aufgetaucht. In der zweiten Hälfte des Psalmenkommentars poche sie an die Tür. Im Römerbriefkommentar stehe sie unverhüllt da, um dann nicht mehr zu verschwinden. Bald folgten nun auch

die ersten Fälschungen, und seit 1530 begann Luther die Fabel über sein Leben im Kloster zu erzählen. Damals lebten nicht mehr diejenigen, die ihn hätten widerlegen können, Usingen und Staupitz.

Aber wie man vermittelst der ältesten Schriften Luthers die Lutherlegende von Grund aus zerstören und den wirklichen Verlauf der inneren Entwicklung historisch sicher schildern könne, so lasse sich noch an den Aussagen Luthers nach 1530 zeigen, daß nur kritiklose Verblendung ihnen Glauben zu schenken vermöge. Während Luther 1537 schreibe,[9]) daß er sich 20 Jahre lang als Mönch durch Fasten, Beten u. dergl. m. gemartert habe, bestimme er ein andermal diese Zeit auf 15 Jahre.[10]) Aber auch dies sei nicht richtig. Denn da er seit 1516 nicht einmal Zeit für das vorgeschriebene Gebet gehabt habe,[11]) so könne er höchstens 10 Jahre sich mit Fasten, Abstinenz, Härte der Arbeiten und der Kleider, mit Wachen und Frieren geplagt haben.[12]) Ja die Kasteiungsjahre schrumpfen auf 5 Jahre zusammen.[13]) Und selbst diese 5 Jahre sind nicht gesichert. Denn die Ordenskonstitutionen verlangten garnicht übermäßige Kasteiungen. Hätte Luther wirklich solchen Kasteiungen sich unterzogen, so hätte er das auf eigene Faust unternommen, im Widerspruch zu den Forderungen der Ordensregel. Aber was es mit diesen Kasteiungen für eine Bewandtnis habe, zeige eine briefliche Äußerung Luthers vom Jahre 1509. Denn hier berichte Luther, daß es ihm gut gehe und daß er in schwere Aufgaben sich vertiefen möchte. Wenn endlich Luther in seinen späteren Jahren über den Zweck der mönchischen Kasteiungen und das Ordensleben anders urteile als früher, so falle auch von hier aus ein eigentümliches Licht auf die Glaubwürdigkeit der späteren Aussagen Luthers. Man stehe vor einer Kette von Entstellungen und Fälschungen.

Denifles kritische Analyse und historisch-psychologische Schilderung des Werdens Luthers waren zu grob, und sie entsprachen zu wenig den vom Reformator tatsächlich ausgegangenen Wirkungen, um auch nur bei Katholiken Glauben zu finden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, fand Denifle schon hier Wider-

spruch. Vollends lehnte die protestantische Forschung Denifles Untersuchungen ab.[14]) Aber das Werden Luthers wurde doch aufs neue als Problem empfunden, und die ausgiebigen Zitate, die Denifle aus dem Römerbriefkommentar Luthers gebracht hatte, besaßen den Wert einer neuen Quelle und regten ihrerseits zu neuen Erörterungen an. Schon Jundt[15]) verarbeitete in seiner Untersuchung über die Entwicklung Luthers die neue Quelle und erkannte, worauf auch W. Köhler hinwies, daß durch Denifle die Frage nach der Entwicklung des jungen Luther brennend geworden sei. Es war der erste Versuch, auf Grund des neuen Materials und angesichts der von Denifle aufgeworfenen Fragestellung dem Werden Luther nachzugehen, wenn auch die Ausführungen hinter den Erwartungen, die man hegen durfte, zurückblieben. Während Jundt auf eine durchgreifende Auseinandersetzung mit Denifle verzichtete, auch die neue Quelle, die Denifle vorgelegt, nur unzureichend ausnutzte, versuchte Hunzinger[16]) ein ganz neues Verständnis der Entwicklung Luthers zu übermitteln. Er läßt freilich mit voller Absicht die Vorlesung Luthers über den Römerbrief, die ihm noch nicht gedruckt vorlag, unberücksichtigt. Aber in der Psalmenvorlesung von 1513 ff. findet er eine theologische Fundgrube ersten Ranges, die der Forschung ein gewaltiges, bisher noch nicht im entferntesten gehobenes Material darbietet. Aus diesem Werk kann man die Grundgedanken Luthers und ihre Beziehungen zu der vorlutherischen Theologie genügend feststellen. Er sucht nun den Punkt, an dem sich bei Luther der große Umschwung zu vollziehen beginnt, und die Motive, die ihn zur theologischen Überwindung des Katholischen und zur Begründung des Reformatorischen geführt haben.[17]) Die von Denifle mit geringem geschichtlichen Verständnis beantwortete Frage, wie so bald und scheinbar unvermittelt aus dem Mönchstheologen Luther der heftige Gegner des Mönchtums geworden sei, kann nur durch eingehende Berücksichtigung der im Psalmenkommentar deutlich vorhandenen, aber bisher ganz übersehenen neuplatonischen Anschauung Luthers beantwortet werden. Auf der Ausscheidung der neuplatonischen Gedanken in den Schriften der auf das Jahr 1516 folgenden Jahre

beruht der Umschwung in Luthers Stellung zur mönchischen Askese, soweit er sich auf wissenschaftlich-theologischem Wege vollzog. Hunzinger bekennt selbst, daß sein Ergebnis sich nicht ohne weiteres mit der gewöhnlichen Annahme deckt, daß Luther vom Nominalismus seinen Ausgangspunkt genommen habe.[18])

Hunzingers Darstellung begegnete freilich sofort starken Einwendungen.[19]) Aber Loofs verarbeitete sie in seiner Skizze der Entwicklung Luthers in der vierten Auflage seines Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte. Luther habe wahrscheinlich schon vor 1511 in den Gedanken der augustinischen Mystik gelebt. In der Psalmenvorlesung von 1513—15 sei Augustins neuplatonische Mystik der Rahmen, die Basis und der Hintergrund der Theologie Luthers, ja der Schlüssel zu ihrem Verständnis.[20]) Erst im Römerbriefkommentar treten die spezifisch mystischen Gedanken zurück. Den Gedanken eines schon hier auf Erden den Glauben übersteigenden Erkennens (intelligere) biete der Loofs übersehbare Teil des Römerbriefkommentars nicht mehr.[21]) Im Mittelpunkt der Gedanken Luthers steht jetzt klar und deutlich die Rechtfertigung aus Glauben. Und das eben ist die Position, die den Reformator kennzeichnet.

So brachten Denifles Untersuchungen und seine neue Quelle neues Leben in die Forschung. Die von Denifle in den Mittelpunkt seiner Erklärung Luthers gestellte Anschauung Luthers von der Begierlichkeit (concupiscentia), die Jundt nur kurz gestreift hatte, mit der Hunzinger sich überhaupt nicht befaßt hatte, der Loofs nur in Anlehnung an Denifles Quellenzitate hatte nachgehen können, machte Braun zum Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung. Von dem seines Erachtens entscheidenden Punkt, der Erfahrung Luthers von der erbsündlichen Lust, will er einen Querschnitt der Theologie Luthers bis 1521 gewinnen. Er konnte schon den Römerbriefkommentar voll ausnutzen. Von einem religiösen Erlebnis Luthers im Kloster will Braun nicht im strengen Sinne gesprochen wissen. Alles Dramatische und Katastrophische fehlt. Die immer wieder auftauchenden Versuche, Jahr und Tag zu bestimmen, wo das eigentlich Reformatorische in Luthers Seele aufblitzte, sind verfehlt.[22]) Man

kann nur ein Bild der persönlichen Frömmigkeit Luthers im Kloster geben. Bis 1517 ist er in seiner Frömmigkeit ganz Mönch, wenn auch seine Frömmigkeit eine besondere Art trägt. Sein Ideal ist die Demut. Der tiefe Ernst und die unermüdliche Energie, mit der er diese Demut erlebt und fordert, vernichten die Voraussetzungen des Mönchtums als eines besonderen, verdienstlichen Standes. Des weiteren lernte Luther im Kloster die innere Unwahrheit der sakramental wirkenden Gnade kennen. Die Sündenwurzel, die concupiscentia, blieb auch nach dem Sakramentsgenuß und wurde nach wie vor von seinem Gewissen als Sünde empfunden. Erst als Luther in der Gnade eine ethische, allmählich umbildende und erneuernde Kraft kennen lernte, wurde er ruhig. Nicht durch das Zauberwort der Absolution kommt die Heiligung zustande. Sie erfolgt durch die Erziehung Gottes und die geduldige Arbeit des Menschen. Die Erkenntnis von der Unfertigkeit und Unvollkommenheit dieser innerlichen Gnade führte ihn dann zur Entdeckung der imputativen Gnade, des Gnadenblicks Gottes, der den Sünder trotz seiner Sünde sittlich für rein ansieht und im Erlösungswerk Christi garantiert ist. Auf dem sicheren Fundament dieser objektiven Bürgschaft wird er des Heils gewiß. Hinter diesen drei Ergebnissen der inneren Entwicklung steht die Überzeugung von der concupiscentia, die das Wesen des Menschen bis in die Wurzel vergiftet. Diese Überzeugung bedang die drei Ergebnisse der inneren Entwicklung und führte mit Notwendigkeit auf sie hin.[23]) Die eigentliche reformatorische Epoche ist mit dem Römerbrief noch nicht angebrochen. Das charakteristische Kolorit der subjektiven Frömmigkeit Luthers in dieser ersten Periode ist weniger der Glaube, wie es Loofs darstellt, als vielmehr die Demut, die ihre gut mittelalterliche Herkunft durchaus nicht verleugnet.[24]) Erst nachdem die Heilsgewißheit auf Grund der geschichtlichen Erlösung gewonnen wurde, schlug die Sündenerkenntnis, die Demut, in den Glauben um. Die aversio wird zur conversio. Es ist hauptsächlich mystisches Gut, in dem der Wittenberger Mönch gelebt und gewebt hat. Das mystische Mönchsideal beherrscht Luther in seiner ersten

Psalmenvorlesung. Im Anschluß an Hunzinger und Loofs nimmt nun auch Braun, mag er auch es für bedenklich halten, das Klostererlebnis Luthers auf eine Überwindung des Neuplatonismus zurückzuführen,[25]) die These vom weitgehenden Einfluß augustinisch-neuplatonischer Spekulation auf Luthers erste Psalmenvorlesung auf.[26]) Im Römerbriefkommentar weiß Luther, unter die Einwirkungen der mehr ethisch gerichteten bernhardinischen Mystik gekommen, schon recht wohl den ethisch-religiösen Gehalt der Mystik und die gefährlichen Klippen der mystischen Spekulation zu unterscheiden.[27]) Aber in der Luft der augustinisch-bernhardinisch-mystischen Klosterfrömmigkeit ist Luther zum Manne gereift. Töne dieser Frömmigkeit erklangen auch in seiner Umgebung, die man keineswegs ganz nach Koldes Schilderung sich vorstellen darf.[28]) Indem aber Luther Ernst machte mit der Mystik und die wahre Demut als unverträglich mit dem Verdienst erkannte, wuchs er über Mönchtum und Mystik hinaus.

Inzwischen hat J. Ficker eine vorläufige Ausgabe der Vorlesung Luthers über den Römerbrief erscheinen lassen. Ob die Ausgabe des Hebräerbriefkommentars wichtige neue Aufschlüsse denjenigen hinzufügen wird, die man schon durch Zitate aus der Handschrift gewonnen hat, steht dahin. Wahrscheinlich ist es nicht. So wird man auch ohne die genauere Kenntnis dieses Kommentars der Frage nach dem Werden Luthers aufs neue sich zuwenden dürfen, zumal die endgültige Ausgabe des Römerbriefkommentars kaum größere Überraschungen bringen wird. Ficker hat in einer gehaltvollen Einleitung seiner Ausgabe zu einer Reihe der schwebenden Fragen sich geäußert, ohne Abschließendes bieten zu wollen. Auf der Grundlage der alten exegetischen Methode und unter ausgiebiger Benutzung der mittelalterlichen und altkirchlichen Autoren, aber die theoretischen und metaphysischen Fragen der scholastischen Exegese weit hinter sich lassend, mit den Mitteln der neuen Schriftwissenschaft ausgerüstet, schreitet Luther zu einer immer geschlosseneren Einheit und Vertiefung fort. Die Grundwahrheiten des Römerbriefes tun sich ihm immer klarer in ihrer religiösen Ausschließlichkeit und in ihrer ethischen und praktischen Nötigung auf. Geführt durch den Römerbrief

selbst, schreitet er auch hinaus über das bloß buchstäbliche Verstehen der humanistischen Exegese.[29]) Immer ausschließlicher arbeiten sich in dem als Vertreter der via moderna und formal als Schüler des occamistischen Nominalismus uns entgegentretenden Luther die rein religiösen Gegensätze gegen die Scholastik heraus. Ist auch die prinzipielle Scheidung schon geschehen, so bedeutet doch die Vorlesung über den Römerbrief für Luther etwas Entscheidendes.[30]) Neben dem Psalter, Paulus und Augustin steht die Großmacht der Mystik. Der Römerbriefkommentar hat in frischen Spuren ihre Eindrücke bewahrt.[31]) Der Weg vom Psalter zu Paulus, von Paulus zu Augustin und zu Tauler war für Luther eine innere Notwendigkeit. Einen weitgehenden Einfluß neuplatonischer Gedanken auf Luther wagt aber Ficker nicht zu konstatieren. Und gerade die Mystik ist es gewesen, die den Begriff des Glaubens und die ethischen Kräfte der Liebe (caritas) von c. 12 an ausschließlicher hat hervortreten lassen. Sie hat auch den Berufsgedanken nahe gelegt. Eben dadurch führt Luther die deutsche Mystik über sich selbst hinaus. In der Form des mystisch vertieften Mönchtums bewegt sich seine Frömmigkeit.[32]) Aber die Brücke in die Welt ist geschlagen, und Luther ist sich seiner großen Mission bewußt geworden.[33])

I.

Kritische Würdigung der Selbstaussagen Luthers und die Frage nach dem Zeitpunkt des Auftauchens der entscheidenden neuen Erkenntnis Luthers.

Daß auf protestantischer Seite den Quellen, besonders den Selbstaussagen Luthers, ein zu großes Vertrauen geschenkt worden ist, daß in den verbreitetsten protestantischen Darstellungen des Lebens Luthers der Kritik nicht der Raum gewährt worden ist, der ihr zukommt, und die Darstellung selbst zu wenig mit kritischen Hinweisen begleitet wurde, ist unzweifelhaft. Die zum Leitmotiv gemachten späteren Aussagen Luthers konnten freilich eine gute Quelle sein. Es liegt kein Grund vor, mit Denifle in den

Äußerungen des späteren Reformators von vornherein absichtliche Entstellungen, Fälschungen und Lügen zu erblicken. Aber man durfte diese späteren Zeugnisse Luthers doch erst dann als vollgültige Zeugnisse verwerten, wenn man sie kritisch geprüft hatte. Gerade an einer solchen methodischen, kritischen Prüfung hatte man es fehlen lassen. Selbst Hausrath, der eine kritische Skizze der Bekehrung Luthers veröffentlichte[34]), entzog sich der Aufgabe einer kritischen Analyse der Aussagen Luthers aus den verschiedenen Perioden seines Lebens. Vollends ist J. Köstlin in seiner Darstellung der Theologie Luthers einer kritischen Behandlung des Problems über Gebühr aus dem Wege gegangen.

Damit ist nun allerdings weder von vornherein gesagt, daß die auf Luthers späteren Aussagen fußende Darstellung ganz verzeichnet sei, noch daß Denifles einschneidende Kritik methodisch und sachlich berechtigt und vorbildlich sei. Urkundlichen Wert haben natürlich die späteren Schilderungen Luthers zunächst nur für die Frage, wie Luther später sein Leben im Mönchtum angeschaut hat. Aber deswegen kann man ihnen natürlich nicht von vornherein jeden historischen Wert für die Erkenntnis des Entwicklungsganges Luthers absprechen. Das würde auch Denifle nicht wollen. Aber wie vorschnell Denifles kritische Prüfung zu einer Entwertung der Selbstzeugnisse des alternden Luther sich hat hinreißen lassen, erkennt man schon an seiner Stellungnahme zu den Aussagen des späteren Luther über seine Kasteiungen im Mönchtum. Er findet hier schwere Widersprüche mit dem wirklichen Sachverhalt. Daß er Luthers Behauptung, er habe in seiner Zelle unter dem Frost gelitten, mit der Frage als Fabel erweisen will: woher habe denn Luther während der 7 Sommermonate sich den Frost bestellt?, und hätte nicht die Ordensregel gestattet (!), im Winter die Zelle zu erwärmen?, bedarf kaum der Widerlegung. Denn daß der thüringische Sommer nicht 7 Monate beträgt, hätte Denifle wissen können. Und daß der mitteldeutsche Frühling und Herbst nicht eitel Sonnenschein und milde Nächte bringen, hätte Denifle berücksichtigen dürfen, ehe er Luthers Bemerkungen Lügen strafte[35]). Und ein Gestatten ist noch kein Anordnen.

Aber derartige Einwände Denifles sind zu leicht, als daß man sich bei ihnen aufzuhalten braucht. Schwerer könnte der von Denifle unternommene Nachweis wiegen, daß Luther nach seinen eigenen Erklärungen 20 Jahre lang im Mönchtum sich mit Bußwerken gemartert habe, während er zu anderen Zeiten eine kürzere Frist angebe, und tatsächlich nur wenige Jahre in Frage kommen könnten, wenn man denn überhaupt voraussetzen dürfe, daß Luther sich über Gebühr mit Bußwerken gepeinigt habe. Aber gerade Denifles Nachweis zeugt nicht von der gesunden historischen Methode, die Denifle für sich in Anspruch nimmt. Denifle schiebt hier vielmehr Luther Behauptungen unter, die der Wortlaut nicht enthält. Gerade die für Denifle entscheidende Bemerkung fehlt in der Aussage Luthers. Er behauptet nicht, was Denifle ihn behaupten läßt, daß er 20 Jahre lang sich als Mönch gemartert habe durch Beten, Fasten usw.; er sagt nur, er sei ungefähr 20 Jahre lang Mönch gewesen und habe als Mönch sich gemartert mit Beten, Fasten, Wachen, Feiern[36]. Daß er 20 Jahre lang übermäßigen Kasteiungen sich hingegeben habe, wird erst von Denifle in den Text eingetragen[37]. Wenn Denifle aber die Zeitangabe mit der Begründung beanstandet, Luther sei 1520 von der Kirche abgefallen, könne also, da er 1505 in den Orden getreten sei, nicht 20 Jahre lang als Mönch sich gemartert haben, so übersieht Denifle, daß Luther noch nach seinem „Abfall" in der Kutte blieb und noch im Jahre seines Abfalls und nach seinem Abfall die Mönchsgelübde für verbindlich hielt. Die Vorgeschichte seiner großen Schrift gegen das Mönchtum — de votis monasticis — läßt darüber nicht den geringsten Zweifel. Noch nach dem Reichstag von Worms, im Sommer 1521, wagt er gegen die Verbindlichkeit und Gültigkeit des Mönchgelübdes nicht aufzutreten. Auch als er dann die Verbindlichkeit bestritt, blieb er in der Kutte[38]. Macht man aber, wie Denifle, einen fremden, von außen her herangetragenen Kanon zur Norm des Urteils, dann ist es nicht schwer, Luthers Angaben zu verdächtigen. Noch ärger aber ist es, wenn man konstatieren muß, daß die Zeitangabe der 20 Jahre hier textkritisch keineswegs gesichert ist. Diese von Kaspar Kreuziger nachge-

schriebene und 1538 herausgegebene Predigt Luthers bietet zwar im Text der Erlanger Ausgabe die 20 Jahre; aber es gibt auch eine Textausgabe derselben Predigt, die bloß 15 Jahre nennt. Der Text ist also unsicher. Denifle hat es nicht für nötig befunden, dessen zu gedenken. Doch selbst wenn die kritisch nicht ganz einwandsfreie Angabe der 20 Jahre ursprünglich wäre, würde Denifle, wie gezeigt, Unrecht behalten.

An einer anderen Stelle sagt Luther: „Durch fast 15 Jahre wurde ich, als ich Mönch war, abgemüht durch tägliches Messelesen, und geschwächt durch Fasten, Wachen, Beten und andere äußerst schwere Arbeiten[39])". Dazu bemerkt Denifle, Luther lasse mit sich handeln[40]). Aber in dem von Denifle herausgehobenen Satz wird doch nicht die Zeit, die er als Mönch gelebt hat, mit der Zeit seiner Kasteiungen identifiziert. Luther erklärt vielmehr: damals, als ich (noch) Mönch war, wurde ich durch fast 15 Jahre abgemüht. Wo läßt nun Luther mit sich handeln? Ein andermal setzt er freilich die 15 Jahre seines mönchischen Lebens und seine mönchischen Werke in Beziehung zueinander[41]). Aber damit ist Denifle nicht gerechtfertigt. Denn mit dieser Angabe will Luther, wie im vorangegangenen Zitat, zum Ausdruck bringen, daß er ungefähr 15 Jahre nach seinem Eintritt in den Orden aufhörte, die Ordensregel zu beobachten. Trotzdem blieb er noch Mönch, tastete die Verbindlichkeit der Ordensgelübde nicht an und ließ die Institution des Mönchtums selbst noch gelten. Denifle hat nicht gesehen, daß Luther das eine Mal — vorausgesetzt, daß wir überhaupt eine richtige Überlieferung des Ausspruchs Luthers vor uns haben — in runder Zahlenangabe von der Zeit spricht, während der er überhaupt noch als Mönch sich betrachten konnte, und das andere Mal von der Zeit, während der er mönchische Werke ausgeübt hat. Der Kritiker Denifle läßt es also doch noch an Kritik fehlen[42]).

Andererseits redet Luther garnicht von übermäßigen Kasteiungen, die ihn dem Tode nahe brachten. Luther läßt uns nur wissen, daß das tägliche Messelesen ihn abgemüht habe — was ihm zu glauben nicht schwer fallen dürfte —, daß ferner das Fasten, Wachen und Beten und andere äußerst schwere Arbeiten

ihn geschwächt hätten. Von Exzessen in der Beobachtung der Ordensregel steht hier kein Wort. Daß das Klosterleben seinen Körper geschwächt hat, davon zeugt, wenn man Luthers Worten nicht Glauben schenken will, der Stich Kranachs aus dem Jahre 1520. Und daß auf Luthers Schultern eine außerordentliche Arbeitslast lag, ist unumstritten. Das bekundet schon sein Brief an seinen Freund Lang aus dem Herbst 1516[43]). Aber Denifle weiß auch dies Zeugnis seinen Interessen dienstbar zu machen. Luther bekenne hier selbst, daß er seit 1516 nicht mehr Zeit für das vorgeschriebene Gebet hatte; für die eigenmächtigen Fasten und Abtötungen also vollends nicht. Dann könne Luther nicht 15 Jahre lang sich abgemüht haben. Doch hier steckt ein Fehler neben dem andern. Zunächst berechtigt die Äußerung an Lang nicht zu der von Denifle gezogenen Schlußfolgerung, daß Luther von 1516 ab nicht einmal mehr das vorgeschriebene Gebet gesprochen habe. Luthers Äußerung bezieht sich doch nur auf die Zeit, in der gerade die im Brief erwähnten zahlreichen Geschäfte auf ihm lasteten. Luther sagt ferner nicht, daß er überhaupt nicht mehr Zeit für das vorgeschriebene Gebet habe[44]), sondern nur, daß er selten die volle Zeit habe. Des weiteren ist es Denifle nicht unbekannt, daß außergewöhnliche Inanspruchnahme durch berufliche Aufgaben Dispens von der Verpflichtung zum vorgeschriebenen Gebet gewähren konnte, oder es zu verschieben gestattete. Luther hat das ihm zustehende Recht benutzt[45]). Die Unterstellung Denifles fällt demnach auch hier in sich selbst zusammen. Und wie sollte übermäßige Beschäftigung ihn vom Fasten abhalten? Fasten ist doch nicht zeitraubend. Daß aber Luther abtötenden Werken, die er noch 1529 positiv gewürdigt hat, sich damals unterzogen hat, wird man aus dem Brief an Lang erschließen dürfen. Denn Luther gedenkt ausdrücklich der Versuchungen des Fleisches, der Welt und des Teufels. Wenn schließlich Denifle, um eine vielleicht doch vorhandene Schwächung Luthers während des Klosterlebens zu erklären, meint, es gebe auch andere Gründe für solche Schwächung als die strenge Beobachtung der Ordensregel und dergleichen mehr, so darf man eine solche

Verdächtigung ruhig sich selbst überlassen. Denifle versucht wohlweislich nicht den Nachweis, daß Luther während seines Klosterlebens schlimmer sexueller Sünden sich schuldig gemacht habe. „D. Staupitzen habe ich oft gebeichtet, nicht von Weibern, sondern die rechten Knoten", sagt Luther selbst in einer Tischrede[46]. Wenn er aber ernst und unerbittlich mit den sündigen Regungen des Herzens, „den rechten Knoten", ringt, so sollte gerade ein Mönch, der den Kampf gegen die Sünde und das Streben nach Vollkommenheit sich insonderheit zur Lebensaufgabe gemacht hat, dafür Verständnis haben und nicht Luther daraus einen Strick drehen[47]. Daß aber dieser Kampf gerade und vornehmlich gegen geschlechtliche Begierden sich richte, läßt sich aus Luthers eigenen Sündenbekenntnissen während seiner vorreformatorischen Periode nicht erweisen[48].

Selbst da, wo Luther vom Kampf gegen „fleischliche" Begierden spricht, darf man nicht sofort an geschlechtliche Begierden denken. Denifle will freilich die concupiscentia, die sündige Begierlichkeit, die namentlich in der Römerbriefvorlesung hervortritt und in der Denifle den Schlüssel zum Verständnis Luthers fand, im wesentlichen als sinnliche, geschlechtliche Lust gedeutet wissen. Ob in Luthers Anschauung von der sündigen Begierlichkeit Elemente enthalten sind, die dem evangelischen und reformatorischen Verständnis nicht entsprechen, ist eine Frage für sich. Hier genügt der Hinweis, daß eine Einschränkung des Begriffs Begierlichkeit in der Hauptsache auf die sinnliche Lust im besonderen Sinn der im Römerbriefkommentar deutlich erkennbaren Auffassung Luthers widerspricht. Denn wenn das Begehren überhaupt das Böse ist und das Gute als das Nichtbegehren gilt[49], wenn der Haß gegen das, was Gottes ist, und das Begehren zusammengestellt werden[50], wenn Gesetz und Begehren aufeinander bezogen werden, wenn alles, was außer Gott begehrt wird, Sünde ist, auch wenn es um Gottes willen begehrt wird, weil eben die Begierlichkeit die Grundlage ist[51], wenn Stolz und Anmaßung als Inhalt der Begierlichkeit betrachtet werden können[52], wenn das reine Suchen Gottes (pure deum quaerere) der Begierlichkeit gegenübergestellt wird[53] usw.,

dann ist deutlich, daß Luther unter concupiscentia den Eigenwillen des Menschen verstanden hat, der sich Gott und seinem Gesetz nicht beugen mag. Er kann zwar auf Gott gerichtet sein, aber kann doch nicht vor Gott bestehen, weil ihm die Demut fehlt, die Gott die Ehre geben will. Die Begierlichkeit wird zur Antithese der demütigen, aller selbstischen und lohnsüchtigen Regungen baren Liebe zu Gott. Ihr eigentlicher Inhalt sind Stolz und Eigenwille. Von hier aus muß natürlich auch ein anderes Licht auf die innere Entwicklung Luthers fallen, als wie es in der Darstellung Denifles sich findet. Denn gerade in der nach Denifle den Tiefstand der Entwicklung Luthers bekundenden Römerbriefvorlesung begegnet uns diese an der normalen religiösen Stellung zu Gott orientierte Auffassung von der concupiscentia. So zwingt uns nichts, die Aussagen Luthers von seinen Gewissenskämpfen im Kloster in der Beleuchtung zu erblicken, die Denifle ihnen geben möchte. Ein solches Mißtrauen, wie es Denifle besitzt, ist methodisch unberechtigt.

Luther ist ins Kloster getreten, um einen gnädigen Gott zu kriegen. Die Angst vor dem Tode und dem drohenden Gericht des dem Sünder zürnenden Gottes hat ihn dem Mönchtum zugeführt, in dem er hoffte, Vergebung der Sünden und Seligkeit zu erlangen. Das wissen wir aus den Angaben des späteren Luther. Wir haben keinen Grund, die Richtigkeit dieser Angaben in Zweifel zu ziehen. Viele sind in jenen Tagen mit dieser Absicht ins Kloster eingetreten. Luther, der noch kein Theologe war, als er das Kloster aufsuchte, hat aus denselben Motiven heraus und mit denselben Erwartungen dem Mönchtum sich zugewandt, wie viele seiner Zeitgenossen. Daß die von der Kirche geduldete Praxis, im Orden besondere Segnungen und Heilsgaben zu suchen, auch an der Theorie einen Anhalt hatte, braucht hier nicht ausgeführt zu werden.[54]) Das Motiv des Eintritts Luthers ins Kloster kann, selbst wenn es,

gemessen an der Kirchenlehre, eine Verirrung gewesen wäre, nicht kritisch verdächtigt werden.

Wir besitzen auch aus der Zeit des Klosterlebens Luthers Äußerungen aus seiner eigenen Feder, die erkennen lassen, daß der Gedanke an Tod und Gericht Gottes ihn aufs tiefste bewegt hat. Das Wort, daß das Antlitz des Herrn über uns ist, ist ein schreckliches Wort. Alles liegt nackt da vor seinem Auge, und Gott ist den Übeltätern ganz gegenwärtig. Es ist schrecklich zu denken, daß Gottes Majestät ihr Antlitz denjenigen zugekehrt hat, die Böses tun.[55] Er glaubt nicht, daß ein Gesunder es fertig brächte, um allen Ruhm und um alle Schätze der Welt einen plötzlichen Tod mit in den Kauf zu nehmen. Wenn man wüßte, daß man derartig plötzlich sterben würde, und um den Preis der ganzen Welt von solchem Ende sich loskaufen könnte, würde man es gern tun. Man sieht Schrecken über Schrecken bei solchem plötzlichen Tode.[56] Tod und Gericht Gottes füllen Luthers Seele mit Schrecken. Denn vor Gottes Antlitz erblickt er seine strafwürdige Sünde, die dem Auge Gottes nicht verborgen bleiben kann. Man braucht nicht nach Äußerungen Luthers zu suchen, um sich davon zu überzeugen, daß wirklich der Gedanke an den richtenden Gott ihm Entsetzen eingeflößt hat. Man wird darum auch in den Aussagen des späteren Luther, die dem jungen Mönch diese Seelenstimmung zuschreiben, eine richtige Erinnerung niedergelegt finden. Man braucht auch nicht, um diese Stimmung sich begreiflich zu machen, zunächst an krankhafte körperliche Veranlagung zu denken. Daß die Art, wie sie sich äußert, mit krankhaften Dispositionen zusammenhängen konnte, daß die scheinbar unvermittelt und plötzlich Luther heimsuchenden Angstanfälle krankhaften körperlichen Zuständen entsprungen sein können, ist möglich. Daß die Anfechtungen auf seinen körperlichen Zustand zurückgewirkt haben, ist wahrscheinlich. Die Angst selbst wurzelt aber in der lebendigen Überzeugung von dem gerechten Gericht des lebendigen Gottes und in der Erkenntnis von der Unwürdigkeit und Strafwürdigkeit des mit Sünde behafteten Menschen.

Wenn noch in der Psalmenvorlesung Luther vor dem Antlitz Gottes erbeben konnte, dann wird dies nicht bloß für die erste Zeit seines Aufenthalts im Erfurter Kloster vorausgesetzt werden dürfen, worauf ja schon die ihn schwer erschütternden Ereignisse unmittelbar vor dem Eintritt ins Kloster führen. Man darf es ihm nun auch glauben, daß er die dem Orden zu Gebote stehenden Heilsmittel ernst und eifrig benutzt hat. Wenn er später sagt, er habe durch ein Übermaß von Kasteiungen sich den Himmel verdienen wollen, so kann man dies nicht rundweg bezweifeln. Daß diese Angabe nicht mit der offiziellen, von Luther vor seinem „Abfall" noch gekannten Theorie von der Bedeutung und den Aufgaben des Mönchtums ganz sich deckt, beweist nichts. Denn als er ins Kloster eintrat, war er noch kein Theologe. Daß aber die Absicht, die Luther mit seinem Eintritt in den Orden und mit seinen mönchischen Werken verknüpfte, vielen anderen Mönchen eignete, wissen wir zur Genüge aus der mönchischen erbaulichen Literatur. Und die psychologische Situation, in der er sich befand, macht es verständlich, daß er es nicht leicht nahm mit den Kasteiungen und Demütigungen des mönchischen Lebens. Ein Übermaß in der Ausübung der Kasteiungen ist von vornherein wahrscheinlicher, als Lässigkeit und „Diskretion". Die strenge Beobachtung der Ordensregel durch Luther ist auch von Gegnern anerkannt worden. Flacius erzählt im Jahre 1549, daß er im Jahre 1543 einen früheren Klosterbruder Luthers, der dem Papsttum treu geblieben war, habe sagen hören, daß Luther es ernst genommen habe mit der Beobachtung der Ordensregel.[57] Dem Nathin ist Luther als ein zweiter Paulus erschienen.[58]

Daß Luther wenigstens in der ersten Zeit seines Klosterlebens schweren Kasteiungen sich unterworfen hat, wagt schließlich auch Denifle nicht ganz in Abrede zu stellen.[59] Aber er meint doch, habe Luther zuviel getan, so sei dies seine Schuld. Er habe gegen die Tugend der Diskretion gefehlt, die von allen anerkannten Lehrern des geistlichen Lebens gefordert würde.[60] Aber da der Begriff der Diskretion das Urteil über das rechte

Maß nicht objektiv feststellt, vielmehr eine Entscheidung ohne Rücksichtnahme auf das individuelle Gewissen nicht kennt, so wird, je gewissenhafter die Beobachtung der inneren Regungen ist, die Diskretion um so enger begrenzt. Daß hier ein Spielraum für eine mattere und stärkere Anspannung gelassen war, ersieht man auch aus den von Denifle anerkannten Lehrern. Denn wenn Cassian erklärt, jeder müsse bei den Abtötungen auf die Fähigkeit der Kräfte sowohl seines Körpers als auch seines Alters blicken[61]), so kann diese Mahnung die Energie zur Ausübung der abtötenden Werke sowohl mäßigen wie anspannen. Wenn ein junger, an Entbehrungen gewöhnter Mensch wie Luther ins Kloster trat mit dem festen Willen, den Ernst des mönchischen Lebens ganz in sich aufzunehmen, konnte er sehr wohl, ohne gegen die Diskretion zu verstoßen, den Versuch wagen, hinter keinem der Ordensgenossen in der Askese zurückzustehen. Ob er seinen Fähigkeiten zu viel zutraute, konnte er von vornherein nicht wissen. Das konnte erst längere Erfahrung zeigen. Aus dem Übermaß der Kasteiungen aber entspringende Unlust zu asketischen Übungen mußte geradezu als Versuchung empfunden werden, die es zu überwinden galt, der man jedenfalls nicht nachgeben durfte. Eine sichere Schranke gegen das Übermaß oder auch eine feste Anleitung zur Diskretion enthielten solche Anweisungen nicht. Und wenn, was Denifle ebenfalls gegen Luther hervorhebt, Gregor der Große den Satz aufstellt, daß durch die Enthaltsamkeit die Gelüste des Fleisches zu töten seien, nicht aber das Fleisch selbst[62]), so mußte auch ein solcher Satz einem Mönch, dem die Begierlichkeit ein ernstes Gewissensanliegen war, zum Anlaß werden, in der Enthaltsamkeit nicht lässig zu werden. Denn solange die Gelüste des Fleisches sich regten, oder wenn sie immer wieder auftauchten, war Enthaltsamkeit geboten. Und was der von Luther gekannte und gepriesene Gerhard von Zütphen[63]) in seiner Schrift de spiritualibus ascensionibus fordert, daß man die Begierlichkeit durch Fasten, Lesung und häufige Herzenszerknirschung niedertreten müsse, so fehlt es auch hier an einer sicheren Abgrenzung der Diskretion; und ein mit der Begierlich-

keit ringendes Gewissen mußte durch ein solches Wort gerade zu „häufigen" Kasteiungen veranlaßt werden. Zwar tritt Gerhard, wie Denifle ausführt, für das Maßhalten ein.[64]) Aber er gibt doch in diesem Zusammenhang der Überzeugung Ausdruck, daß je nach der Leistungsfähigkeit der Menschen das Maß verschieden ist, während es in allen nur ein Ziel der Enthaltsamkeit gibt. Wie soll also die Diskretion normiert werden? Die Begierlichkeit soll doch mit Füßen getreten werden, und die Leistungsfähigkeit der Menschen ist verschieden. Je fester man auf das Ziel schaute, und je ernster man es mit dem Zweck der Abtötungen nahm, je mehr man eben darum auch seiner Leistungsfähigkeit glaubte zutrauen zu dürfen, desto näher lag das „Übermaß". Statt also Luther eigenmächtige Kasteiungen und ein Vergehen gegen die Tugend der Diskretion vorzuwerfen, wäre es richtiger gewesen, auf die fließenden Grenzen dieser Diskretion und auf den Gewissensernst des jungen Mönches aufmerksam zu machen. Daß Luther seine Leistungsfähigkeit überschätzt hat, ist gewiß. Seine Gesundheit hat unter seinen Kasteiungen gelitten. Aber daß er einen dauernden Schaden davontragen würde, konnte er nicht wissen. Und daß eine Schwächung des Leibes nichts zu bedeuten hatte, wenn nur die Begierlichkeit des Fleisches bezwungen wurde, war ihm gewiß, und konnte er auch angesichts der mönchischen Anweisungen und ihrer Praxis ruhig hinnehmen, vollends angesichts des Gottes, der Leib und Seele verderben konnte in die Hölle.

Die Kasteiungen hielten Luther nicht, was sie ihrer Absicht nach halten sollten. Immer wieder mußte er den Kampf mit den Regungen des Fleisches aufnehmen. Nicht als wäre Luther ein „Sünder" vor anderen gewesen. Aber er entdeckte überall sündige Regungen. In seinem Kommentar zum Galaterbrief von 1535[65]) schreibt er, daß alle Heilmittel, die er im Kloster ergriffen hatte, die Begierlichkeit nicht hatten ersticken können. Er sah eine Sünde neben der andern, den Unwert aller seiner Werke. Wenn man schon lange vor dem von Denifle und Grisar markierten Jahre 1530 in seiner ersten Psalmenvorlesung sieht, wie er überall Sünde erblickt, wie

er selbst dort, wo man den Forderungen Gottes nachgekommen ist, meint Mängel erblicken zu müssen, wie er dessen gedenkt, daß der Mensch gar nicht wissen kann, wie oft und wie sehr er dem Willen Gottes zuwider gehandelt hat, wie Gott von uns alles nach Gewicht, Zahl und Maß einfordert, wir aber hier zurückbleiben müssen[66]), dann begreift man, daß die Kasteiungen ihm nicht geben konnten, was er von ihnen erwartete und erwarten durfte. Wenn aber noch der Mönch Luther so sprechen kann, dann brauchen uns die Bekenntnisse des späteren Reformators nicht befremdlich zu sein und den Anlaß zu einer vernichtenden Kritik zu geben. Daß wir solche Erlebnisse schon in die erste Klosterzeit verlegen dürfen, erhellt auch aus der Erzählung über die Primiz. Hier war der richtende Gott ihm greifbar nah. Hier kann sich auch Luthers Gedächtnis nicht geirrt haben. Die Randnotizen zum Lombarden, die noch die katholische Erbsündenlehre bekunden, könnten ja zweifelhaft machen. Aber man darf nicht Luthers Theologie und deren Werden einfach mit seiner religiösen innersten Entwicklung und Erfahrung identifizieren.[67]) Man wird die schweren Erschütterungen schon in die erste Zeit verlegen dürfen.

Die Umgebung hatte kein rechtes Verständnis für diesen Mönch, der immer wieder von Anfechtungen heimgesucht wurde. Das berichtet freilich der spätere Luther. Aber unglaubwürdig ist diese Nachricht nicht. Denn wenn wir gesehen haben, daß im allgemeinen die bisher ins Auge gefaßten Angaben über das Leben im Kloster Vertrauen verdienen, daß weder aus dem Wortlaut seiner Äußerungen und aus seiner psychologischen Situation, noch aus den Anweisungen der mönchischen Schriftsteller und aus der Ordenspraxis durchschlagende Argumente gegen die Darstellung des späteren Luthers gewonnen werden können, dann wird man auch keinen Grund haben, diese Äußerung in das Reich der Fabel zu verweisen. Hausrath begründet das mangelnde Verständnis der Umgebung Luthers für seine geistlichen Anfechtungen damit, daß die pathologische Grundlage, der Kampf in seinen Arterien und die Verstimmung seiner gepeinigten Nerven verborgen blieb.[68]) Diese Erklärung wird aber jeden-

falls durch die vorhandenen Quellen nicht nahegelegt. Vielmehr stimmen darin die späteren und früheren Äußerungen zusammen, daß geistliche Anfechtungen das Motiv und die Ursache dieser Haltung Luthers waren. Aber selbst wenn — was freilich nicht nötig ist — solche Anfechtungen, wie die von Luther erwähnten, nur auf pathologischer Grundlage verständlich wären, so müßte diese Erwägung ausgeschaltet werden, wenn man das Verhalten der Umgebung Luthers zu Luther erklären will. Denn diese Fragestellung lag sowohl ihr wie Luther fern. Was Luther erschreckte, konnte nur geistlich oder dämonisch gedeutet werden. Fehlte das Verständnis für die Qual Luthers, dann heißt dies, daß die Vorstellung vom Gericht Gottes und der Sündigkeit des Menschen Luther ganz anders bewegte wie seine Umgebung. In der inneren Stellungnahme wird man also das Motiv zu suchen haben.

Daß nun Christus Luther vornehmlich als strafender Richter erschienen ist, wie er ebenfalls später mitteilt, ist keineswegs unwahrscheinlich. Es ist freilich gerade diese Äußerung Luthers von seinen heutigen katholischen Gegnern heftig angegriffen worden. Die Predigt seiner Tage, die Luther für dieses Christusbild verantwortlich macht, hätte dazu keinen Anlaß geboten. Aber wozu dann die gerade von Bernhard gepriesene Vermittelung der die Not des Sünders mit erlebenden und sie flehend vor Christus bringenden gnadenreichen Maria? In der Literatur aus der Zeit Luthers, bei Gegnern wie Clichtove und Schatzgeyer, wie namentlich bei seinem Erfurter Lehrer Paltz, findet man denselben Lobpreis. Und wenn auch der auf dem Regenbogen thronende Christus als der Heiland angesprochen werden darf, so sind doch die Voraussetzungen seines gnädigen Blickes die genugtuenden Werke des Sünders. Und wenn man nun wie Luther in eben diesem Werke immer wieder den Unwert erkannte, wenn man in allen Ernst der Genugtuung immer wieder die Sünde einschleichen sah, oder wenigstens — um die Farben der späteren Aussagen zu vermeiden und in der Darstellung der Randbemerkungen zum Lombarden zu bleiben — den Willen der versuchenden Begierlichkeit nachgeben sah[69],

wo blieb dann der Trost des Regenbogens? Daß der gerade im Kloster in die Heilsordnung der nominalistischen Theologie eingeführte Luther, vorausgesetzt, daß er stets wieder an der Zulänglichkeit seiner Werke irre werden mußte, auf Christus und das letzte Gericht nicht mit Zuversicht blicken konnte, ist selbstverständlich. Heiligkeit und Barmherzigkeit in der Person des Richters zusammen zu schauen, konnte ihn nicht eine Theologie lehren, die neben der Christologie eine Marialogie hatte, und die vor dem richtenden Heiland die genugtuenden und verdienstlichen Werke einschob. Ob es zutreffend ist, daß man Luther in seiner Jugend Christus immer nur als den strengen Richter gezeichnet habe, mag dahingestellt bleiben. Das wird man aber nicht in Abrede stellen können, daß das Christusbild, wie es der Katholizismus, in dem Luther aufwuchs, zeichnete, keineswegs geeignet war, die Schrecken zu dämpfen, die ihn erfüllten, wenn er des Antlitzes Gottes gedachte und sich davon überzeugen mußte, daß er auch in dem nach Gottes Willen vollzogenen Werke unvollkommen blieb[70]. Ja wenn man nicht betrübt und demütig sein kann, nicht sich zu fürchten vermag und dergleichen mehr, so ist gerade dies ein Anlaß, ängstlich und besorgt zu werden[71]; denn die Sünde lauert vor der Tür.

Nun standen freilich noch andere Mittel zu Gebote als Kasteiungen und Werke: das Bußsakrament mit seiner Beichte, Reue und Absolution. Luther hat sich eifrig dieses Mittels bedient. Er hat an die Kraft des Sakramentes fest geglaubt. Die wahre Reue zu leisten, wie sie seine Lehrer, die moderni, verstanden, war weder Luther noch ein anderer in der Lage. Denn diese völlige Zerknirschung, die nicht bloß die Furcht vor der göttlichen Strafe, sondern zugleich die Liebe zu Gott in sich beschließt, die unbedingte Liebe zu Gott und den daraus erwachsenden Haß des also sich Zerknirschenden gegen die Sünde, konnte Luther sich nicht erkämpfen. Eine solche Zerknirschung, also vollkommene Reue, von sich zu behaupten, wagt er nicht einmal in der Psalmenvorlesung. Wenn Denifle Luther mit diesem Bekenntnis eine Falle meint legen zu können, so übersieht er, daß Luther gerade deswegen, weil er analog wie

bei seinen Kasteiungen die Forderung der wahren und vollkommenen Reue so bitter ernst nahm, sich scheut, sich als einen solchen Büßer zu bekennen. Aber die theologische Schule, in die Luther eingeführt wurde, erkannte auch der unvollkommenen Reue (attritio), die an der Furcht vor der göttlichen Strafe erwächst, Bedeutung zu. Das Sakrament ergänzt dann den Mangel der Reue. Vom Sünder wird nur verlangt, daß er tue, was an ihm ist. Tut er das Seinige, dann versagt ihm Gott nicht die Gnade[72]). Diese Formel[73]) konnte den sittlichen Ernst schwächen, aber auch immer wieder zum Tun antreiben. An der Richtigkeit der Formel und der ganzen nominalistischen Theorie[74]) hat Luther damals nicht gezweifelt[75]), weder am facere quod in se est noch an der Wirkungskraft des Sakramentes. Wenn noch 1514 diese nominalistische Anschauung in ihrer richtigen Bedeutung von Luther vorgetragen wird, dann hat er vollends in einer Zeit, als er erst in die Theologie eingeführt wurde, an diese Theorie sich gehalten. Was die Kirche forderte, die Inanspruchnahme des Bußsakramentes, und wie die Schultheologie sie nahelegte, beidem kam Luther nach.

Aber wiederum mußte er erkennen, daß die verheißenen Wirkungen doch ausblieben. Wenn schon die Formel facere quod in se est Zweifel zurücklassen konnte, ob man auch wirklich das Seinige getan habe und also die sakramentale Gnade erhoffen dürfe, so mußte Luther nach dem Vollzug des Bußsakramentes die Entdeckung machen, daß wenigstens in ihm die Sünde immer noch eine Macht sei und auch dieses Heilsmittel der Buße versage. Buße gehörte ihm zu den bittersten Wörtern der Schrift[76]). Wie stand es also nun mit der heiligenden Gnade, die doch die sakramentale Vorbereitung und das Sakrament verhießen? Luther hat so fest an die Wirksamkeit des Sakramentes geglaubt, daß er nach dem Sakramentsempfang sich nicht als einen den übrigen gleichen Sünder ansehen wollte. Da er bereut und gebeichtet hatte, glaubte er sich den übrigen, d. h. den vor dem Sakrament Stehenden vorziehen zu dürfen. Er glaubte durch das Sakrament alle Sünde hin=

weggenommen, auch innerlich[77]). Wenn Denifle vom Standpunkt seiner Theologie oder, was dasselbe ist, der „gesunden" Theologie des Mittelalters aus Luther wiederum angesichts dieser Äußerung seinen maßlosen Stolz und seine theologische Unwissenheit vorwirft, berücksichtigt er nicht, daß Nominalismus und Thomismus das Sakrament durchaus verschieden werten, und bedenkt er nicht, daß Luther erst ein werdender Theologe war, Laie oder Halblaie in theologischer Beziehung, aber auf keinen Fall ein Theologe mit einem durchgebildeten Wissen und Urteil. Das ist ein Moment, vor dem nicht bloß Einwände bedeutungslos werden, wie sie Denifle erhebt, sondern es wird es uns auch nicht auffällig erscheinen lassen, wenn in Luther Spannungen zwischen seiner Frömmigkeit und seiner Theologie auftauchen sollten. Der die in Erfurt gelehrte Theologie in sich aufnehmende Luther erarbeitete sich eine Theologie, die auf einem andern Boden gewachsen war, als die Erfahrungen, die Luther schon frühzeitig im Kloster machte[78]). So konnte er auch der Wirkungskraft des Sakramentes nicht froh werden. Die Sünde war doch nicht weggenommen. Er kämpfte mit den Vorstellungen, die die Theorie ihm nahebrachte, und dem, was sein Gewissen ihm sagte[79]).

Nun wird man freilich nicht annehmen dürfen, daß Luther damals in ständiger Unruhe und Verzagtheit gewesen sei. Denn wenn je, glaubte er damals felsenfest an die Segnungen des Mönchtums. Daß der Orden und das Bußsakrament ihn zum mindesten beschwichtigt haben, dafür haben wir auch Andeutungen aus seiner eigenen Feder. Er berichtet einmal, er habe unter den Chören der Engel zu sein geglaubt.[80]) Wir haben es freilich hier mit einer in der Mönchsliteratur üblichen Mönchsphrase, nicht mit einer von Luther selbst gebildeten Formel zu tun. Aber wenn noch der spätere Luther Erinnerungen an selige Stunden im Kloster hat und, schon längst mit dem Mönchtum zerfallen, der mönchischen Redeweise sich bedienen kann, dann wird man diesem Bekenntnis doch historischen Wert beimessen dürfen, und vielleicht noch mehr Wert, als wenn es aus der frühesten Zeit Luthers stammte. Das Kloster ist nicht schlecht-

hin eine Stätte der Pein für ihn gewesen. Als er Profeß getan, wird er gewiß die Wünsche seines Priors, Beichtvaters und Konventes als sachlich berechtigte hingenommen und sich selbst glücklich gepriesen haben. Als er als junger Mönch das Barfüßerkloster zu Arnstadt besuchte und des Dr. Henricus Kühne Lobpreis des mönchischen Lebens und seiner Segnungen hörte, „sperrten" er und die anderen jungen Mönche „Maul und Nasen auf, schmatzten auch für Andacht gegen solcher tröstlicher Rede von unserer heiligen Müncherei".[81]) Ebenfalls hat das Bußsakrament nicht ganz versagt. Denn gerade seine Äußerung aus dem Römerbriefkommentar bekundet, daß er jedenfalls vorübergehend Erquickungen gefunden hat. Er hat geglaubt an die Kraft des Sakramentes und gemeint, die Wirkungen des Sakramentes an sich zu erfahren.

Aber die beruhigende Wirkung des Bewußtseins der Zugehörigkeit zum Orden, der Kasteiungen und des Bußsakramentes hat nicht vorgehalten. Er erkannte sie doch als Illusion, weil doch die Sünde vor seine Seele trat und das Gericht Gottes ihm drohte.[82]) Ob in geradliniger Entwicklung die Beschwichtigungen immer seltener geworden, die Ängste immer mehr gewachsen, vermögen wir ebensowenig zu konstatieren, wie eine Zeitangabe für den „Tiefpunkt" dieser Entwicklung zu machen. Hausrath meint[83]), die eigentlich schlimme Zeit sei erst nach seiner Priesterweihe, also nach bereits längerem Aufenthalt im Kloster, hereingebrochen. Denn in den Schilderungen, die Luther von seinen Werkdiensten später gebe, gedenke er auch des täglichen Messehaltens. Hausrath kann möglicherweise recht haben, zumal die erste Zeit des Klosterlebens für Luther auf Grund allgemein psychologischer Erwägungen die relativ ruhigste gewesen sein muß. Aber zwingend ist die von Hausrath gezogene Schlußfolgerung nicht. Denn der spätere Luther kann im Rückblick auf sein Klosterleben allen Werkdienst — und für den Reformator war ja gerade die Messe ein Werkdienst — zusammengezogen haben, ohne einen bestimmten Zeitabschnitt seines Klosterlebens ins Auge zu fassen. Daß der Werkdienst der Messe ihn besonders gepeinigt habe, sagt Luther nicht. Daß

die eigentlich schlimme Zeit erst nach der Priesterzeit eingesetzt habe, kann dann nicht mehr mit Sicherheit behauptet werden. Vollends nicht, wenn man der Tröstungen gedenkt, die ihm sein Novizenmeister brachte. Auf chronologische Angaben und auf den Versuch, die Entwicklung hier straff zu zeichnen, muß man demnach verzichten. Dazu fehlt es uns an urkundlichem Quellenmaterial. Und wenn man erwägt, wie plötzlich die furchtbaren Schrecken[84]) ihn heimgesucht haben, so ist es sehr wohl möglich, daß der psychologische Tiefpunkt nicht am Ende der Entwicklung gelegen hat, daß Luther auch nach diesem Tiefpunkt noch von den Segnungen des prinzipiell nicht angetasteten Mönchtums und des Sakramentes sich hat beschwichtigen lassen. Wir können nur die Entwicklungsmomente konstatieren.

Als er sich in die Theologie vertiefte, trat ihm noch ein neues beunruhigendes Element nahe. Noch vor der Priesterweihe mit den Schriften eines Occam, d'Ailli und Biel sich beschäftigend[85]), wurde er von dem Zweifel befallen, ob er überhaupt zu den von Gott Erwählten gehöre. Auch hier hat er offenbar den Gedanken mit einer ganz anderen Wucht erfaßt, als wie er ihm nahegebracht wurde. Gerade den die thomistische Prädestinationslehre auflösenden Elementen in der Prädestinationslehre z. B. eines Biel ist Luther fern geblieben. Die Neutralisierung der Prädestination durch die allgemeine Kausalität Gottes in allem Geschehen und in allen Kreaturen[86]) und die Lähmung der Energie der auf das übernatürliche Heil bezogenen Prädestination durch das bonum meritorium und das facere quod in se est[87]) oder die nur jener ersten Kausalität bedürfende Vorbereitung zur Aufnahme des Gutes Gottes hat auf Luther nicht gewirkt. Er sah die Prädestination ohne die nominalistische Verkleidung eines Biel, oder vielmehr — die Termini hat er gelernt, wie das der Römerbriefkommentar bekundet — er sah hinter dieser Verkleidung das Erschreckende des prädestinatianischen Willkürwillens Gottes und der nominalistischen Theorie, daß man nicht sicher sein könne, die Gnade zu besitzen, und daß die Eingießung der Gnade von der Willkür Gottes abhänge. Wenn nun weder die Abtötungen der Kastei-

ungen noch das Absolutionswort des Sakraments, weder die kirchliche Institution noch die theologische Theorie, die er als junger Mönch kennen lernte, die Zusagen hielten, die er auf Grund der weit verbreiteten Erwartungen und auch auf Grund der Erklärungen seiner theologischen Lehrer erhoffen durfte, dann mußte die Prädestinationslehre seine Anfechtungen steigern. Denn nun konnte die Erfolglosigkeit seines ernsten Strebens den Gedanken in ihm wecken, daß er überhaupt nicht zu den von Gott Erwählten gehöre. Wenn man überhaupt einen Tiefpunkt in der Entwicklung Luthers fixieren will, dann wird man an diese durch den Prädestinationsgedanken verschärften Anfechtungen denken müssen. Dafür spricht eine ganz andere Wahrscheinlichkeit als für die von Hausrath aufgestellte Vermutung, daß die schlimme Zeit Luthers erst mit dem Lesen der Messe begonnen habe. Einen Zeitpunkt anzugeben ist freilich auch hier nicht möglich. Daß aber Luthers spätere Äußerungen, er habe die Qualen der Hölle erlebt, Gott sei ihm grausam erschienen und der Gedanke an die Existenz eines Gottes sei ihm schrecklich gewesen, nicht unglaubwürdig und nicht als maßlose Übertreibungen anzusehen sind, wird man gewiß annehmen dürfen. Zugleich wird man aber sich davon überzeugen dürfen, daß schon der ringende und hartangefochtene Mensch, der eben in dieser Zeit in die nominalistische Theologie hineinwächst, innerlich über sie hinauswächst. Derselbe Luther, der gläubig hinnimmt, was seine Lehrer und die von ihm gelesenen Werke ihm vortragen, widerlegt sie durch sein Sündenerlebnis und den Ernst, mit dem er die Voraussetzungen dieser Theologie zu verwirklichen trachtet. In den Nominalismus sich einwurzelnd ist er doch kein echter Nominalist. Gerade seine Reaktion auf den Prädestinationsgedanken beweist, daß von Haus aus ein antinominalistisches Element in Luther vorhanden ist.

Wie Luthers Kampf enden würde, war im Jahre 1508 nicht vorauszusehen. Aus dem Frühjahr 1509 (15. März) haben wir eine briefliche Aufzeichnung aus seiner eigenen Feder, die ihn uns in ruhiger und zuversichtlicher Stimmung zeigt und einen frohen Ausblick in die Zukunft gewährt. Luther

hat in der Zwischenzeit eine Wandlung erlebt; eine Krise liegt hinter ihm, und ein freundliches Licht steht vor ihm. Ob man sagen darf, daß die Krise seines Lebens hinter ihm liegt, muß noch dahingestellt bleiben. Aber er schaut auf einen siegreich vollendeten Kampf zurück. Er teilt seinem Freund Braun mit, daß es ihm gut geht. Aber der mit dem Lehrauftrag für die Philosophie betraute Luther möchte am liebsten von vornherein der Theologie sich zuwenden, und zwar der Theologie, die den Kern der Nuß, das Mark des Weizens und das Mark der Knochen erforscht.[88]) Denifle hat auch aus dieser Äußerung Luthers ein Argument gegen die Schilderung von dem sich schwer kasteienden Luther in Erfurt gewonnen. Wäre die spätere Selbstaussage Luthers und wäre die Zeichnung der Lutherlegende richtig, dann müßte man einen leiblich ganz geschwächten Menschen vor sich sehen, der nicht den Plan fassen könne, in schwierige wissenschaftliche Aufgaben sich zu vertiefen. Aber Denifle hat Luther einen fremden Gedanken unterstellt. Denn Luther sagt nur, daß er keine Befriedigung in der Philosophie finde und eine Theologie vorgezogen hätte, die lebensvoll ist und auf das Wesentliche geht, die also innerlich ist und nicht mit Außendingen sich befaßt wie die Philosophie. Doch man braucht bei diesem Einwand Denifles nicht sich aufzuhalten. Viel wichtiger ist die Tatsache, daß wir hier ein urkundliches Zeugnis dafür haben, daß Luther von einer Theologie weiß, die bis auf das Mark im Knochen durchdringt. Und wenn er hier ebenfalls von seinem Gott als dem sanften Führer zur Ewigkeit sprechen kann, so erhellt auch daraus, daß Ruhe und Frieden ins Herz des Kämpfers eingezogen sind. Eine Entscheidung ist schon vor dem Frühjahr 1509 gefallen.

Aber welche Entscheidung? Diese Frage zu beantworten reicht Luthers Brief nicht aus. Wir sehen uns wieder auf Zeugnisse aus späterer Zeit angewiesen. Doch die Frage, wodurch die positive Entscheidung herbeigeführt wurde und worin die Entscheidung bestanden habe, ist schwerer zu beantworten als die Frage, was ihm die schweren Stunden in Erfurt bereitete. Die Antworten gehen hier weit auseinander. Der

Grund liegt sowohl in den Selbstaussagen des späteren Luther wie in den ersten theologischen Schriften, die wir aus seiner Feder besitzen. Denn während die ersten schriftlichen theologischen Niederzeichnungen Luthers so starke Anlehnungen an die herkömmliche Theologie bekunden, daß Denifle Luther in dieser Zeit als einen guten Katholiken betrachtet und erst seit 1514 eine akatholische Theologie im Werden sieht, haben andere, des späteren Luther Aussagen über die entscheidende Wendung seines Lebens zur Grundlage machend, schon in das Wintersemester 1508/09 oder gar früher die Krisis seines Lebens und das plötzliche beglückende Auftauchen der reformatorischen Erkenntnis verlegt. Je schwieriger es ist, die urkundlichen Zeugnisse Luthers mit den späteren Aussagen auszugleichen, je unwahrscheinlicher es ist, daß diese späteren Aussagen schlechthin legendär sind, desto schwieriger ist es, ein deutliches Bild zu zeichnen. Nun wird man ja freilich angesichts dessen, was die Entwicklung Luthers bisher zu erkennen gab, voraussetzen, daß Luther in religiöser Beziehung weiter ist als in theologischer. Wenn er darum noch nach 1509 sich als einen katholischen Theologen entpuppen sollte, so würde das noch kein absolut zwingender Beweis gegen die Annahme sein, daß er vor 1509 ein entscheidendes, möglicherweise nicht bloß über den Nominalismus, sondern auch über den Katholizismus hinausführendes Erlebnis gehabt haben kann. Aber es gibt auch davon abgesehen Bedenken genug, die bestehen bleiben, auch wenn man überzeugt sein darf, daß Luthers religiöse und theologische Entwicklung nicht im gleichen Schritt sich vollzogen hat.

Daß Luther schon während des Ringens im Kloster Tröstungen fand, die nicht dem den sittlichen Ernst gefährdenden Moralismus des Werkdienstes entstammten und ebenfalls nicht mit der Magik eines äußerlichen Sakramentalismus zusammenhingen, wird berichtet und braucht nicht angezweifelt zu werden. Wir können aber nicht angeben, wie weittragend und wie anhaltend diese Tröstungen waren. Die Schrift hat ihm jedenfalls damals nicht geholfen. Er hatte, mochte er sie auch eifrig lesen, keinen Schlüssel zu ihrem Verständnis. Daß er in seinem

Lehrer Usingen einen Berater hatte, dessen Hilfe wertvoll war, geht aus einer brieflichen Notiz aus dem Jahre 1516 hervor[89]). Aber mehr können wir mit dieser Notiz nicht anfangen. Melanchthon teilt uns dann mit, daß nach mündlichen Äußerungen Luthers ein alter Mönch den angefochtenen Luther auf die Bedeutung des Glaubens aufmerksam gemacht habe und den Satz des apostolischen Symbols: „Ich glaube die Vergebung der Sünden" herausgehoben habe, einen Satz des Glaubensbekenntnisses, der nicht weniger ernst zu nehmen sei, als die anderen Sätze[90]). Er verstärkte seine Mahnung durch den Hinweis auf eines der Worte Bernhards über das Gerechtfertigtwerden aus Glauben[91]). Bezogen auf die individuelle Sündenvergebung konnte dieser Zuspruch wohl beruhigend wirken. Sah sich aber Luther vor die nominalistische Fassung des Glaubens gestellt und die von Biel[92]) gegebene Antwort auf die Frage, ob man erkennen könne, daß man die Gnade habe, so mußte die Beruhigung doch wieder illusorisch werden. Denn Glaube und Zuwendung der Gnade standen verbindungslos nebeneinander. Die Zuwendung der Gnade war aber das Entscheidende. Ein andermal hat dem ob der Unvollkommenheit seiner Zerknirschung gequälten und durch das Absolutionswort nicht getrösteten Luther sein „Lehrer", vielleicht sein Novizenmeister, entgegengehalten, der Herr habe uns geboten zu hoffen. Das Wort „geboten" habe Luther ergriffen und aufgerichtet. Aber es war doch nur die Hoffnung geboten; Zuversicht und Gewißheit waren nicht in Aussicht gestellt. Und die nominalistischen Erörterungen über die Hoffnung[93]) wären vollends nicht geeignet gewesen, dieser Hoffnung eine weitreichende Bedeutung im Kampf gegen Anfechtungen zu verleihen. Luther redet zwar von dem „wahren Christen" unter der Kutte, und er ist seinem Tröster dankbar geblieben. Wie weit aber sein Trost gereicht hat, ist nicht erkennbar. Doch daran wird man festhalten dürfen, daß Luther in seinen Anfechtungen einen Zuspruch erhielt, der andere Wurzeln hatte als der Trost des Ordens und Sakramentes. Vielleicht hat er auch diesen Zuspruch tiefer aufgefaßt als er gemeint war. Dann wäre er durch solchen noch aus dem katholischen

Verständnis des Christentums stammenden Zuspruch weitergeführt worden, als ihm selbst damals bewußt war; dann wäre auch dem, was er aus späterer Erinnerung heraus mitteilt, größere Bedeutung beizumessen. Aber wir befinden uns hier ganz auf dem Gebiete der Vermutungen. Wie Luther wirklich solchen Zuspruch, als er ihm zuteil wurde, aufgefaßt hat, wie tief er gewirkt hat und wie Luther ihn mit der Theologie, die er in sich aufnahm, verknüpfte, vermögen wir nicht zu sagen. Es bleibt nur die allgemeine Tatsache, daß er hin und wieder einen Trost fand, der nicht auf der Linie des Sakramentalismus und Moralismus lag.

W. Köhler meint, gerade im Hinblick auf die trostreichen Ermahnungen des Novizenmeisters oder jenes feinen alten Mannes, Luther habe innerhalb der römischen Kirche aus Kräften, die sie zu bieten hatte, seine Heilsgewißheit gefunden. Luther sei nicht der Revolutionär, der in schneller Entscheidung die Brücke hinter sich abbrach; der geängstete Mönch begehrte Frieden für sich und nur für sich. „Die Welt war ihm tot, und gierig sog er jeden Tropfen Erquickung ein, den seine Kirche, von der er die Seelenruhe begehrte, ihm bieten konnte. So die Worte des Apostolikums, so den Begriff der Hoffnung, so anderes."[94]) Natürlich meint Köhler nicht, daß Luthers Christentumsverständnis nicht über das des Katholizismus hinausgekommen wäre, und daß sein Werden und Sein nur vom mittelalterlichen Gesichtswinkel aus zu betrachten sei. Aber ihm stellen sich die Zusammenhänge mit der römischen Kirche doch so eng dar, daß er ihren Kräften das Verdienst zuspricht, Luther der Heilsgewißheit zugeführt zu haben.[95])

Nun kann man sich ganz gewiß nicht auf den mehr naiven Standpunkt der alten Forschung zurückversetzen. Das macht schon die von Denifle geübte Kritik unmöglich. Aber jedenfalls hat Luther nicht aus den Kräften, über die der Katholizismus verfügte, und nicht schon jetzt, die Heilsgewißheit gewonnen. Denn die Heilsgewißheit, die ja als wesentliches Stück des reformatorischen Glaubensbegriffs gilt, hatte Luther noch nicht erkämpft, als er seine Vorlesung über den Römerbrief hielt,

also im Jahre 1515. Dem Satz Köhlers muß jedenfalls der Nerv ausgeschnitten werden. Denn muß man für die Zeit, mit der wir uns hier beschäftigen, die Existenz der Heilsgewißheit leugnen, so kann man, im Zusammenhang der Darstellung Köhlers bleibend, doch nur sagen, daß die Kräfte der römischen Kirche Luther Trost und vielleicht auch Ruhe gebracht haben. Wenn der spätere, auf diesen Trost zurückblickende, nicht historisch relativ urteilende Luther vom wahren Christen unter der Kutte spricht, dann brauchen wir uns dies Urteil natürlich nicht anzueignen. Die von Köhler gebotene Fragestellung ist gewiß zunächst die historisch richtigere. Aber die Antwort überschreitet die historisch gezogene Grenze. Ist aber die von Köhler hier für die Entstehung des lutherischen Glaubensbegriffes aufgezeigte Linie verzeichnet, dann wird man über den Dienst, den gerade die römische Kirche Luther erwiesen hat, zu jener Zeit wenigstens erwiesen hat, geringer denken. Es mußte ja auch schon festgestellt werden, daß ein sicheres Urteil über Tragkraft und Tragweite jenes Luther gewordenen Zuspruches nicht möglich sei. Luther konnte auch das ihm Entgegengebrachte tiefer aufgefaßt haben, als es gemeint war. Dann aber würde der Dienst, den die römische Kirche Luther erwiesen, noch stärker eingeengt, und es würde jene originale Kraft, die wir schon in seinem Ringen kennen lernten, auch in seinem Siegen zu erblicken sein. Man müßte also recht früh ein auf den späteren Reformator hinweisendes und historisch nicht lediglich aus der katholisch-mittelalterlichen Umgebung zu begreifendes Moment in Luther voraussetzen. Jedenfalls wird man Luther psychologisch leichter verstehen, wenn man dieser Annahme sich zuwendet, als wenn man ganz im Rahmen der römischen Kirche bleibt. Aber es wäre zunächst doch höchstens ein bloß leise mitwirkendes Motiv. Luther wird innerhalb des Kreises, in den er hineingestellt war, einen Trost gefunden haben, der dem Boden des magischen Gnadenverständnisses und des moralistischen Verdienstgedankens nicht entstammte, und vielleicht diesen tröstenden Zuspruch mit originaler Kraft aufgegriffen haben.

Ob diese Kraft von sich aus zu selbständiger Entfaltung

gelangen würde und ob die schon jetzt angedeutete Entwicklungslinie ohne weitere Beeinflussung von außen her sich verstärken würde, kann man wohl fragen; aber eine Antwort wird man nicht geben können. Tatsache ist, daß Luther später, aber immer noch relativ früh, erklärt, er wäre im Mönchtum ersoffen, wenn nicht Staupitz ihm Rettung gebracht hätte. Angesichts dieser ganz bestimmten Äußerung Luthers wird man sich veranlaßt sehen, den Wert der bisher ins Auge gefaßten Tröstung nicht allzuhoch zu bemessen. Erst durch Staupitz hat das Licht des Evangeliums aus der Finsternis in seinem Herzen zu leuchten begonnen.[96]) Luther berichtet öfters von Tröstungen, die er Staupitz verdanke. In den starken Anfechtungen Luthers erkannte Staupitz die Vorsehung Gottes, die Großes mit Luther vorhabe.[97]) Statt auf Luthers selbstquälerische Puppensünden und Humpelwerk verweist er auf die rechtschaffenen Sünden, um deren Vergebung willen Christus erschienen sei. Wenn Luther fürchtet, zum Verderben prädestiniert zu sein, so hält ihm Staupitz entgegen: „Willst du von der Vorsehung disputieren, so fange an an den Wunden Christi, so wird zugleich alles Disputieren von der Vorsehung aufhören und fallen. Wiederum wenn man ihr nachhängt und will viel disputieren, so muß Christus, sein Wort und Sakrament, weichen. Ich vergesse alles, was Christus und Gott ist, wenn ich in diese Gedanken komme, so halte ich Gott für einen Bösewicht und Stockmeister. Darum halte du dich nur an das Wort, bei demselben bleibe, in welchem sich Gott offenbart hat. Da hast du den rechten Weg deines Heils und Seligkeit, wenn du ihm nur glaubst".[98]) In welche Form Staupitz seinen Rat an Luther wirklich gekleidet hat, kann aus dieser Tischrede nicht eruiert werden. Doch hat allem Anschein nach Staupitz Luther beruhigt durch den Hinweis auf die Wunden Christi und den offenbaren Willen Gottes, und also ein Gegengewicht geschaffen gegen den strengen Richter und gegen die nominalistische Lehre vom verborgenen Willkürwillen Gottes. Dieser Trost Staupitzens, verbunden mit jener von Melanchthon berichteten Tröstung, konnte in der Tat Luther weiterführen. Aber wir wissen wiederum

nicht, ob diese Worte wirklich „reformatorisch" gewirkt haben. Sie konnten auch im Sinn der mystischen Betrachtung wirken. Luther selbst hat ihnen später jedenfalls nicht die Bedeutung zugeschrieben, daß sie ihn auf eine völlig neue Bahn geführt hätten. Was er später über die Entstehung der entscheidenden reformatorischen Erkenntnis von der Rechtfertigung erzählt, würde ebenfalls einer ausgiebigen Verwertung jener Tröstungen widersprechen. Damit ist noch nicht gesagt, daß die später von Luther gegebene Darstellung des entscheidenden Momentes seiner Entwicklung zuverlässig ist. Aber es müßte dann doch der starke Widerspruch in den Aussagen betont werden. Und wenn wir für die entscheidende Wendung eine positive Aussage Luthers haben, jedoch über die Tragweite des eben erörterten Zuspruches weder aus Luthers noch aus Melanchthons Mund wirklich greifbare und sichere Angaben erhalten, dann wird man zunächst jedenfalls aus diesem Trost keine weitreichenden Wirkungen auf die innere Wandlung Luthers ableiten dürfen. Man muß mit ihm rechnen als mit einer Größe, die wirklich in das Leben Luthers eingegriffen hat, die vielleicht die schlimmsten Schrecken ihm genommen hat; aber auf wie lange und in welchem Umfang, muß dahingestellt bleiben.

Immerhin haben wir aber schon aus dem Jahre 1523 die positive Äußerung Luthers, daß durch Staupitz das Licht des Evangeliums in seinem Herzen zu leuchten begonnen habe. Staupitz muß also, falls wir nicht Luther einen schweren Erinnerungsfehler zutrauen wollen, auf Luthers innere Entwicklung einen starken Einfluß ausgeübt haben. Für diese Annahme haben wir ein noch früheres Zeugnis Luthers im Schreiben vom 30. Mai 1518. Hier berichtet Luther, daß er es Staupitz verdanke, wenn er den rechten Begriff von der Buße gewonnen habe. Einst sei in einer Unterredung Luthers mit Staupitz des für Luther damals entscheidenden Begriffs Buße gedacht worden. Da habe Staupitz ihn von den zahllosen und unerträglichen Vorschriften der Beichtiger auf die wahre Buße hingewiesen, die mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene Beichtiger als Ziel und Ende der Buße

hinstellten, habe er vielmehr für den Anfang der Buße erklärt. Luther habe dies Wort wie eine Stimme vom Himmel aufgegriffen. Es sei in ihm haften geblieben wie der scharfe Pfeil eines Starken. Er habe dann begonnen, es mit den Schriftstellen von der Buße zu vergleichen und nun gefunden, daß alles zusammenstimme. Während ihm früher fast in der ganzen Schrift nichts bitterer gewesen sei als das Wort Buße, — wenn er auch vor Gott sich vorgetäuscht habe, daß dem nicht so sei, und mit einer erheuchelten und erzwungenen Liebe es versucht habe —, so ertöne ihm jetzt nichts süßer und angenehmer als das Wort Buße. Die Gebote Gottes würden ja süß, wenn man sie nicht bloß in der Schrift lese, sondern begreife, daß man sie in den Wunden des süßen Heilandes lesen müsse.[99])

Hausrath sagt, nachdem er an diese Äußerung Luthers erinnert hat, er habe nun die Paulinischen Briefe mit diesem Trost im Herzen gelesen: „Da ward ich froh, denn ich erkannte und sah, daß Gottes Gerechtigkeit besteht in seiner Barmherzigkeit, durch welche er uns gerecht achtet und hält: da reimte ich Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammen und ward meiner Sache gewiß". Luthers Bekehrung sei nun vollendet.[100])

Daß wir diese recht früh erfolgte Erklärung über die Bedeutung Staupitzens für die innere Entwicklung Luthers nicht leicht nehmen dürfen, ist selbstverständlich. Sie entstammt einer viel früheren Zeit als die Erklärung Luthers über die Bedeutung, die Römer 1,17 für ihn gewonnen haben soll. Aber dürfen wir ihr die Tragweite zuweisen, auf die Hausrath im Anschluß an sie aufmerksam macht? Das von Hausrath angeführte Zitat steht nicht in dem Brief Luthers an Staupitz. Hausrath hat vergessen, den Fundort anzugeben. Das Zitat stammt aus den Tischreden Luthers.[101]) Weder irgendwelche Zeitangabe, noch irgendwelche Beziehung auf das im Brief an Staupitz erzählte Erlebnis liegt vor. Hausrath verfährt hier also willkürlich. In einen direkten Zusammenhang mit Luthers Auffassung von der Glaubensgerechtigkeit kann demnach weder auf Grund der Tischrede, noch vollends auf Grund des urkundlichen Zeugnisses aus dem Jahre 1518 der Dienst, den

Staupitz ihm erwiesen, gebracht werden. Man kann des weiteren aus jenem Brief nicht erschließen, daß die Deutung, die Staupitz der Buße gab, der unmittelbare Anlaß dazu gewesen sei, daß dies Wort für Luther das süßeste und willkommenste Wort wurde. Denn dem Wortlaut des Briefes nach bezieht sich dies Bekenntnis Luthers auf die Zeit der Abfassung des Briefes: früher war ihm Buße das bitterste Wort, jetzt klingt es[102] ihm süß und angenehm. Der Brief zeigt auch, daß Staupitzens Hinweis auf Luther wohl großen Eindruck machte, aber mehr auch nicht. Das Wort blieb haften (haesit), wie seinerzeit auch das Wort seines Vaters in ihm haften blieb, das dem mönchischen Leben die Pflicht des vierten Gebots vorordnete. Dann fing Luther an, die Schrift nach der Lehre von der Buße zu befragen, und er sah zu seiner Freude, daß sie Staupitz recht gebe. Wann Luther sich in der Schrift nach der Lehre von der Buße umgeschaut hat, sagt er nicht. Es heißt nur: „dann" (deinceps). Das kann einen kurzen oder längeren Zeitraum umspannen. Luther schildert nun die aufeinanderfolgenden Etappen der Entwicklung. Es ist ihm aber nicht um die Zeitabstände der Entwicklung zu tun. Daß dies nicht eine überkritische Unterscheidung ist, beweisen die folgenden Partien des Briefes. Nachdem er geschildert hat, wie er in der Schrift die Bestätigung fand, berichtet er, daß er darauf (post haec) durch die Lehrer des Hebräischen und Griechischen die Bedeutung des griechischen Wortes für Buße kennen gelernt habe. Endlich habe er noch eine weitere Erkenntnis gewonnen. Will man nun die Zeitabstände in den Vordergrund rücken, und das erste Intervall nach dem von Staupitz gegebenen Hinweis möglichst kurz annehmen, dann dürfte man auch für den zweiten und dritten Zeitabschnitt dasselbe voraussetzen. Denn wenn das Wort „dann" (deinceps) notwendig einen kurzen Zeitraum ankündigen soll, so wird dies auch für die folgende Anknüpfung „darauf" (post haec) gelten dürfen. J. Köstlin setzt auch offenbar nur verhältnismäßig kurze Zeitabstände voraus.[103]) Gesetzt nun, Luther hätte im Jahre 1508 die denkwürdige Unterredung mit Staupitz gehabt, dann wäre ihm sehr

bald darauf durch die Schrift die von Staupitz gebotene Deutung bestätigt worden, und nach kurzer Frist hätte er die weitere Erkenntnis durch das griechische Wort für Buße gewonnen. Das ist aber nun unmöglich. Denn Luther sagt ausdrücklich, daß er durch die Männer, „die uns griechisch und hebräisch officiosissime lehren", gelernt habe, wie das Wort Buße auf griechisch heiße. Nun ist es freilich möglich, daß Luther noch im Jahre 1508 mit den Anfangsgründen des Hebräischen bekannt geworden ist.[104]) Ganz bestimmt kann aber gesagt werden, daß er in jener ersten Erfurter Zeit noch nicht mit griechischen Sprachstudien sich befaßt hat. Auch für den ersten Wittenberger Aufenthalt ist diese Beschäftigung nicht nachweisbar. Er hätte damals auch schwerlich Zeit zu solchen Studien gehabt. Möglich ist, daß er während seines zweiten Erfurter Aufenthalts durch seinen Freund Lang mit dem Griechischen bekannt geworden wäre, aber wahrscheinlich ist es nicht. Eine tiefergehende Kenntnis des Griechischen hat er erst gewonnen, als er wieder in Wittenberg war. Und an diese Zeit zu denken, legt auch der Wortlaut des Satzes im Brief an Staupitz von 1518 nahe. Denn hier spricht er von den Männern, die „officiosissime tradunt". Er denkt also an die mit der Aufgabe des griechischen und hebräischen Unterrichts beruflich Betrauten. Erst damals kann er demnach durch das griechische Wort für Buße die zuletzt genannte Erkenntnis gewonnen haben. Dann aber hätten wir einen Zeitraum von wenigstens vier Jahren zwischen den Zeitangaben „dann" und „darauf"; und auf jeden Fall müßten wir mindestens 1½ Jahre, wenn nicht gar zwei Jahre als verstrichen voraussetzen. Je früher wir die Unterredung mit Staupitz ansetzen, desto größer wird der Zeitraum; d. h. aber: man kann aus diesen von Luther im Brief von 1518 mitgeteilten Zeitangaben keinen Aufschluß über die Dauer der Zeitabstände gewinnen. Wir stehen also wiederum vor unsicheren und unbestimmten Zeitangaben. Nicht einmal den Zeitpunkt der Unterredung mit Staupitz können wir zunächst mit einiger Sicherheit angeben. Muß angenommen werden, daß die ganz allgemein gehaltenen Zeitangaben zwischen kurzen Inter-

vallen liegen, dann muß die Unterredung mit Staupitz spät stattgefunden haben. Muß aber das Gespräch mit Staupitz in die erste Erfurter Zeit verlegt werden, dann kann man, ohne einem methodischen Fehler zu verfallen, die Zeitabschnitte verschieden lang annehmen. Von einer vollendeten Bekehrung Luthers im Anschluß an Staupitzens Zuspruch zu reden, erscheint nun vollends mißlich. Wahrscheinlicher ist es, daß dies Wort Staupitzens, falls es, was anzunehmen ist, in der Zeit vor dem ersten Wittenberger Aufenthalt gefallen ist, zwar Eindruck gemacht hat, aber keine reformatorischen Konsequenzen nach sich zog. Der Tragweite des Wortes kann sich Luther nicht bewußt geworden sein, auch dann nicht, wenn wir ihn sehr bald, nachdem dies Wort geschrieben wurde, in der Schrift nach der Bestätigung suchen lassen. Denn weitergeführt wurde er nach unserem Brief erst, als er die Bedeutung des griechischen Wortes kennen lernte. Die neue Stellung zum Begriff „Buße" aber, von der er berichtet, ehe er dieser letzten Tatsache gedenkt, bezieht sich dem Wortlaut des Briefes nach auf die Zeit der Abfassung des Briefes. Wie lange oder wie kurz vorher dieser Umschwung eingetreten ist, erfahren wir nicht.

Nun behauptet aber Luther ausdrücklich, daß durch Staupitzens Wort das Licht des Evangeliums in seinem Herzen zu scheinen begonnen habe. Die Formulierung dieses Satzes wird man wohl der reformatorischen Erkenntnis des späteren Luther zuweisen dürfen. Aber man kommt doch nicht an der Tatsache vorbei, daß Luther, als er sich Rechenschaft über seinen Entwicklungsgang gab, sich bewußt gewesen ist, Staupitz einen maßgebenden Einfluß auf seine innere Entwicklung zu verdanken. Ist es nun aber unwahrscheinlich, daß schon durch dieses Wort Staupitzens eine Erkenntnis in ihm angeregt wurde, die man als reformatorisch bezeichnen dürfte, dann bleibt zunächst nur die Wirkung einer besonders starken Beruhigung. Des weiteren muß aber die Vorstellung von der Strafgerechtigkeit Gottes gegen den Sünder gedämpft worden sein durch die Vorstellung von einem Gott, der gerade das verleiht, was er sehen will. Denn wenn die wahre Buße anheben soll mit der Liebe zu

Gott und zur Gerechtigkeit, der Büßende aber, wie bei Luther, der ob seiner Sünde erschreckte und gequälte Sünder ist, dann muß das Vertrauen auf den Heilswert der Kasteiungen und Beichtvermahnungen erschüttert werden und Gott selbst die Initiative zugewiesen werden. Gott selbst muß der Quell der wahren Buße werden[105]). Im Zusammenhang mit dem anderen die Schrecken der Prädestination zurückdrängenden Hinweis auf die Wunden Jesu war dies Wort wohl geeignet, dem gepeinigten Mönch Ruhe zu bringen. Das Kreuz Christi und die Gnade Gottes beginnen die Angst zu vertreiben, die der richtende Christus und der fordernde und strafende Gott erzeugt hatten. Damit war freilich noch keine evangelische Heilserkenntnis gewonnen. Denn beides bestand ja sehr wohl im mittelalterlichen Katholizismus wie auch bei Staupitz neben dem Verdienstbegriff und dem sakramentalen Verständnis der Zueignung der Gnade. Luther wäre also durch dieses Wort nur von den Nöten befreit worden, in die ihn seine bisherige und durch die Theologie seiner Lehrer nicht korrigierte Auffassung vom Heilsweg geführt hatte. Wenn nun aber in dem bisherigen Verhalten Luthers doch ein originales Element vermutet werden konnte, dann könnte auch hier Luther das Wort des gut katholischen Staupitz doch lebensvoller und personalistischer aufgenommen haben, als es gemeint war. Fand aber Luther, was angesichts seiner wohl überlegten Erklärung nicht gut angezweifelt werden kann, durch dies Wort eine Erquickung, wie er sie bis dahin nicht erfahren hatte, oder um dem Wortlaut seines Briefes näher zu bleiben, wurde ihm durch dies Wort das Vertrauen auf die Zulänglichkeit der bis dahin von ihm beobachteten Heilsmethode endgültig erschüttert, und darf man, was immer das wahrscheinlichste bleibt, voraussetzen, daß er die denkwürdige Unterredung mit Staupitz schon während seines ersten Aufenthalts in Erfurt hatte, dann ist auch der Ton seines Briefes an Braun erklärt. Einen bedeutsamen, hauptsächlich durch Staupitz veranlaßten Umschwung, die religiöse Abkehr vom Nominalismus, hat ihm demnach die erste Erfurter Zeit gebracht, aber keine reformatorische Erkenntnis[106]). Gott bietet seine Liebe und Gnade an,

ohne doch die Werke aus dem Heilsweg auszuschalten. Sicherer Friede und feste Zuversicht im Sinne des reformatorischen Heilsglaubens konnten auf diesem Boden noch nicht erstehen[107]. Von einer Vollendung seiner Bekehrung schon in dieser Zeit zu sprechen, ist auf Grund des bisherigen Materials nicht möglich. Mehr dürfte behauptet werden, wenn Luther vor dem Frühjahr 1509 die neue, zum Merkzeichen der Reformation gewordene Auffassung von der Glaubensgerechtigkeit gewonnen hätte.

Daß Luther im Brief von 1518 davon nicht spricht, ist noch kein vollgültiger Beweis dagegen. Denn hier berichtet Luther nur, wie sich seine Anschauung von der Buße entwickelt habe. Es ist nun in der Tat behauptet worden, daß Luther wirklich vor dem Frühjahr 1509, und zwar im Wintersemester 1508/09, die neue Erkenntnis von der Rechtfertigung aufgegangen sei. Während Denifle den Umschwung in das Jahr 1515 legt, meint Böhmer ihn für den ersten Wittenberger Winter Luthers annehmen zu müssen. In diesen Winter und nicht in den Sommer des Jahres 1515 falle gewissermaßen die Geburtsstunde der Reformation; und nicht im Erfurter Augustinerkloster, sondern in dem längst verschwundenen Turm des Wittenberger Lutherhauses habe man die Geburtsstätte der welthistorischen Bewegung zu suchen[108].

Luther berichtet verschiedene Male in seinen späteren Jahren von dem entscheidenden Erlebnis, das er an Römer 1, 17 gemacht habe. In seinen früheren Schriften spricht er nicht davon. Weder in den Sentenzen zum Lombarden, wo er ausdrücklich auf Römer 1, 17 sich einläßt, noch auch in der ausführlichen Behandlung in den Glossen und Scholien des Römerbriefkommentars gedenkt er mit einer Silbe der großen Bedeutung dieses Wortes für die Entwicklung seines inneren Lebens. In allen späteren Berichten tritt diese Bedeutung kräftig heraus[109]. Luther hatte auch das Evangelium als eine Offenbarung des Zornes Gottes verstanden, die im Evangelium enthüllte Gerechtigkeit Gottes darum als die „aktive Gerechtigkeit Gottes", der zufolge Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. Luther, der trotz seines untadeligen mönchischen Wandels

sich doch vor Gott als Sünder fühlte, haßte darum den gerechten und strafenden Gott und das Wort Gerechtigkeit Gottes, das er nach Gewohnheit und Brauch aller Gelehrten philosophisch zu verstehen gelernt hatte. Zu der drückenden Last des Gesetzes habe Gott im Evangelium eine neue Last auferlegt. Da habe er, Tag und Nacht nachdenkend, den Zusammenhang der Worte erkannt, daß nämlich die Offenbarung der Gerechtigkeit im Evangelium und das Zitat aus dem Propheten Habakuk, der Gerechte werde seines Glaubens leben, sich aufeinander bezögen. Da habe er angefangen, die Gerechtigkeit Gottes als die passive Gerechtigkeit zu verstehen, kraft welcher uns der barmherzige Gott durch Glauben rechtfertige. Aus Glauben, auf Grund eines Geschenkes Gottes, werde der Gerechte leben. Da habe er sich als von Grund aus wiedergeboren gefühlt und sei durch offene Türen ins Paradies eingetreten. Sofort habe nun die Schrift ihm ein anderes Gesicht gezeigt. Dann (postea) habe er Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben gelesen und seine neue Erkenntnis durch Augustin bestätigt gefunden, wenn auch Augustin nicht ganz deutlich von der Anrechnung der Gerechtigkeit spreche. In den Hauptzügen kehrt diese in der Vorrede zu seinen Werken gegebene Darstellung in den andern Berichten wieder. Luther ist sich also später bewußt gewesen, unbeeinflußt durch den Katholizismus, unbeeinflußt auch durch Augustin, die neue Erkenntnis in der selbständigen Erfassung des Wortes Römer 1, 17 gewonnen zu haben und durch diese Erkenntnis die „Wiedergeburt" erlebt zu haben. Hier spricht also Luther ganz deutlich von seiner Bekehrung, die unabhängig von seiner katholischen Erziehung sich vollzogen habe oder doch nur insofern durch sie beeinflußt, als sie ihm negativ ihre eigene Unzulänglichkeit gezeigt hatte.

Denifle meint, nachdem Luther die Komödie oder den Roman von seinen schweren Kasteiungen im Kloster vorgetragen habe, folge nun die andere Komödie, die Erzählung, wie er endlich zum Evangelium und dadurch zur Ruhe gekommen sei. Durch beides wolle Luther nur sein Evangelium anpreisen. Dies letztere wird man ja nun wohl Luther zubilligen dürfen. Aber

seine Aussage basiert nach Denifle auf einer großen Lüge. Was Luther über das Verständnis von Römer 1, 17 bei den Theologen des Mittelalters berichte, zeuge entweder von bodenloser Unwissenheit oder von bewußter Unwahrheit[110]. Denn alle Lehrer des Mittelalters hätten, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, Pauli Spruch im Sinne Augustins verstanden. In einer besonderen Monographie hat Denifle den Beweis dafür erbracht, daß die Exegeten seit den Tagen Augustins die Gerechtigkeit Gottes Römer 1, 17 als die von Gott uns gegebene Gerechtigkeit aufgefaßt haben. Wenn darum Köstlin[111]) schreibt, Luther habe nur die von ihm in den Berichten über sein entscheidendes Erlebnis mitgeteilte Deutung der Gerechtigkeit Gottes bei allen kirchlichen Lehrern gefunden, so ist dies zweifellos ein Irrtum. Schon Luthers Beziehung auf die glossa ordinaria in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden hätte Köstlin stutzig machen können. Hier konnte Denifle mit gutem Grund von einem Mangel an Kritik sprechen.

Aber damit ist noch keineswegs zugestanden, daß Luthers Erzählung von Anfang bis Ende unglaubwürdig sei. Und auch Denifle hätte, wenn er die verschiedenen Berichte miteinander verglichen hätte, stutzig werden können. Luther sagt keineswegs überall, daß die ganze mittelalterliche Exegese vor ihm Römer 1, 17 im Sinn der strafenden Gerechtigkeit ausgelegt habe. Gerade in der bekannten Vorrede Luthers aus dem Jahre 1545 steht davon nichts. Ebensowenig liest man davon etwas in Anton Lauterbachs Tagebuch. Hier heißt es: „Dies Wort Gerechtigkeit, das ist meinem Herzen ein Donnerschlag gewesen. Denn wenn ich im Papsttum las: ‚In deiner Gerechtigkeit befreie mich‘ (Psalm 31, 2), und ebenfalls: ‚in deiner Wahrheit‘, dann glaubte ich alsbald, daß jene Gerechtigkeit der rächende Grimm des göttlichen Zornes sei. Ich war dem Paulo von Herzen feind, sobald ich las: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird durch das Evangelium offenbart‘. Aber nachher, als ich den Zusammenhang sah, nämlich wie geschrieben steht: ‚der Gerechte wird aus seinem Glauben leben‘ (Galater 3, 11), und darauf Augustin befragte, da ward ich fröhlich. Als ich die Gerechtig-

keit Gottes als die Barmherzigkeit erkannte, die uns für gerecht erachtet, da ward dem Niedergeschlagenen das Heilsmittel gereicht." [112]) Hier fehlt jede Bezugnahme auf die mittelalterlichen Doktoren, auf die Dogmatik sowohl wie Exegese. Hier berichtet Luther nur, wie er das Wort verstanden habe, und wie ihm eine neue Erkenntnis gekommen sei. Die Anklage, die Luther erhebt, gilt seinem eigenen früheren falschen Verständnis. Diese Form des Berichtes hätte doch Anlaß zu einer kritischen Prüfung der anderen bekannteren Berichte geben können. Inhaltlich dasselbe besagt die Tischrede EA 58 $_{404}$. [113])

Diese Berichte hätten zu einer weitergehenden Kritik, als wie sie Denifle tatsächlich geübt hat, anregen und die Frage nahelegen müssen, ob man die Berichte der Vorrede und des Genesiskommentars nur von der Unwissenheit oder Unwahrhaftigkeit Luthers aus verstehen müsse. Diese Frage wird umso dringender, wenn man sieht, daß der Bericht der Vorrede überhaupt nichts von der älteren Exegese mitteilt, und der Bericht des Genesiskommentars nicht als authentisch bezeichnet werden kann. Das letztere ist nämlich der Fall. Schon Walther hat dies Denifle entgegengehalten [114]). Walther kann mit Recht es Denifle zum Vorwurf machen, daß er hier den Text des Genesiskommentars kritiklos übernimmt. Denn die Ausgabe stammt garnicht von Luther selbst. Veit Dietrich hat auf Grund von Kollegnachschriften, die er von Cruciger und Rörer erhielt, die Edition des Kommentars zur Genesis übernommen. Nur die ersten 11 Kapitel sind zu Lebzeiten Luthers erschienen. Das hätte Denifle alles wissen können. Haben wir aber im Genesiskommentar die Redaktion von Kollegnachschriften vor uns, und sind vollends die späteren Kapitel, und gerade das Kapitel, in dem sich die inkriminierte Äußerung Luthers befindet, erst mehrere Jahre nach dem Tode Luthers durch Besold veröffentlicht, kann also der von Denifle angegriffene Satz garnicht Luthers Auge passiert haben, dann wird man, wenn man mit dem Anspruch eines scharfen Kritikers auftritt, gerade nicht eine solche Anklage erheben, wie sie Denifle erhoben hat. Denn man weiß ja gar nicht, ob das Wort wirklich von Luther stammt.

Es kann im Kolleg falsch nachgeschrieben worden sein. Es kann aber auch der Herausgeber seine Handschriften falsch gelesen haben. Oder es kann sonstwie ein Irrtum sich eingeschlichen haben. Jedenfalls nötigt alles zu Vorbehalt im Urteil. Nun zeigt aber schon die Ergänzung, die die von Lauterbach mitgeteilte Tischrede vom 12. September 1538 in der späteren Redaktion erfuhr, daß man gerade im Hinblick auf den von Denifle angegriffenen Punkt besonders vorsichtig sein müsse[115]); denn eben die Bezugnahme auf die Exegese geriet in den Verdacht, apokryph zu sein. Da wir nun eine auf gleicher Linie sich bewegende Tradition im Genesiskommentar vorfinden, haben wir erst recht Anlaß zur Vorsicht. Der Verdacht, es nicht mit einem echten Wort Luthers zu tun zu haben, wird verstärkt.

Nun macht aber auch der Wortlaut der Stelle Schwierigkeiten, wenn man die Beziehung auf den Spruch Römer 1, 17 festhält. Luther sagt, das Wort Gerechtigkeit wurde gewöhnlich so erklärt: die Gerechtigkeit ist die Eigenschaft, der zufolge Gott selbst formaliter gerecht ist und die Sünder verdammt. So haben mit Ausnahme Augustins alle Doktoren diese Stelle (oder diesen Spruch: hunc locum) ausgelegt: „Gerechtigkeit Gottes d. h. Zorn Gottes". Daß hier der Passus „diese Stelle" zum mindesten eine logische Härte hineinbringt, ist unschwer zu erkennen. Vorher hatte Luther von dem Wort (vocabulum) Gerechtigkeit gesprochen. Das wird nun aufgenommen in der Formulierung: diese Stelle. Aber ein Wort ist keine Stelle. Und wenn nun Luther auf diese Formulierung wiederum im folgenden die Gerechtigkeit Gottes bezieht, so wird der textliche Zusammenhang jedenfalls leichter, wenn man eine Bezugnahme auf das umstrittene W o r t Gerechtigkeit Gottes statt auf die S t e l l e Römer 1, 17 voraussetzen darf. Luther müßte also von dem W o r t Gerechtigkeit Gottes, nicht von der S t e l l e Gerechtigkeit Gottes gesprochen haben. Diese durch den Zusammenhang des Textes nahegelegte Annahme wird verstärkt durch den Umstand, daß die Abbreviaturen für locum (Stelle) und verbum (Wort) einander recht ähnlich sein konnten, sodaß ein Lesefehler leicht möglich war[116]). Aus allem erhellt dem-

nach, daß wir mit dem Text, wie er vorliegt, nichts rechtes anfangen können, und unter keinen Umständen die weittragenden Folgerungen Denifles aus diesem Text ableiten dürfen. Nun bedarf es aber auch keines Beweises mehr, daß es ein falsches Verfahren war, wenn Denifle die Erklärung Luthers in der Vorrede in Zusammenhang brachte mit der Bemerkung des Genesiskommentars und in dieser Bemerkung den Schlüssel zum Verständnis der Erklärung in der Vorrede fand. Das umgekehrte Verfahren wäre vielmehr das richtigere gewesen. Denn eben diese Erklärung macht skeptisch gegen die Bemerkung im Genesiskommentar. Wie Römer 1, 17 in der Exegese des Mittelalters ausgelegt sei, wurde mit keiner Silbe erwähnt. Es handelte sich nur um die Deutung des Wortes Gerechtigkeit Gottes.

Daß Luther mit dieser Vorstellung an den Begriff Gerechtigkeit Gottes herantrat, kann nicht bestritten werden. Denifle meint freilich behaupten zu dürfen, Luther habe längst vor 1515, ja soweit man ihn zurückverfolgen könne, unter Gerechtigkeit Gottes nicht die strafende Gerechtigkeit, nicht den strafenden Richter, sondern die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo selbst als Gerechtigkeit im Sinne der Gnade erkannt und angenommen [117]). Aber diese Vorstellung von der strafenden Gerechtigkeit Gottes lag schon seinen Kasteiungen zugrunde, und in einigen Äußerungen über seine „Bekehrung" finden wir auch nur lediglich auf dieses Verständnis, das er hatte, ihn Bezug nehmen. Daß er zu einem solchen Verständnis berechtigt war, ergibt sich ebenfalls aus dem, was schon über die Kasteiungen Luthers gesagt worden ist. Auch Staupitz hatte ihn keiner reformatorischen Erkenntnis zugeführt. Wenn ferner Walther gegen Denifle darauf hinweist, daß selbst Denifles Autorität Thomas von Aquin Gottes Gerechtigkeit darin setzt, daß er allen zuteilt, was ihnen gebührt nach der Würdigkeit eines jeden Wesens, und die Barmherzigkeit als den Gegensatz der Gerechtigkeit auffaßt, daher nachweisen muß, daß Gott nicht gegen, sondern nur über seine Gerechtigkeit handelt, wenn er barmherzig handelt [118]), so hatte Luther doch wohl ein Recht zu behaupten, daß die Doktoren

und Dogmatiker der katholischen Kirche bei der Erörterung des Begriffes Gerechtigkeit Gottes die aktive Gerechtigkeit Gottes ins Auge gefaßt hätten. Wenn Denifle aber erklärt: „Das macht in dieser gegenwärtigen Frage keinen Unterschied, ob er (Luther) vor 1515 schon von der zugerechneten Gerechtigkeit gesprochen hat"[119]), so scheidet er gerade den springenden Punkt aus der Diskussion aus. Denn für das geschichtlich gerechte Verständnis Luthers, besonders des älteren Luther, hängt alles gerade an dieser Fassung der Gerechtigkeit. Dem Luther, der reformatorisch geworden und die Unverträglichkeit des Katholizismus mit dem Evangelium erkannt hatte, mußte gerade im paulinischen Satz von der zugerechneten Gerechtigkeit die katholische Rechtfertigung als Konservierung des menschlichen Verdienstes vor dem den Sünder aufnehmenden Gott erscheinen. Denn nur durch diesen mit dem Glauben kombinierten Satz fand Luther die Ausschließlichkeit der Gnade und die Ausscheidung eines jeglichen Anspruches des Sünders vor Gott garantiert. Wenn darum Luther, wie Denifle behauptet, längst vor seinem Umschwung mit den katholischen Auslegern, auch mit Thomas von Aquin, einig gewesen sei in der Deutung der Gerechtigkeit Gottes als der rechtfertigenden Gnade Gottes, so beweist dies zunächst doch nur, daß dann der entscheidende Umschwung eben noch nicht konstatiert werden kann, m. a. W., daß Luther noch im wesentlichen innerhalb der Fragestellung des Katholizismus steht.[120]) Und ferner übersieht Denifle hier, was er sonst doch gegen Luthers mechanische und äußerliche Rechtfertigungslehre heraushebt, daß die Betonung der Gnade die menschliche Mitwirkung mit ihren Verdiensten nicht ausschließt. Gerade gegen dies Element der katholischen Rechtfertigungslehre richtete sich die auch nach Denifle neue Auffassung von der angerechneten Gerechtigkeit. Hier, wo Denifle Luthers Bericht über die große Wendung in seinem Leben Lügen strafen will, unterläßt es Denifle, sich in die Fragestellung des Reformators zu versenken, um von hier aus seine Selbstaussagen sowie seine frühere und spätere Position zu verstehen, und zu begreifen, warum er trotz seiner früheren Anlehnung an die katholischen Ausleger zu der von Denifle ge-

rügten Gegenüberstellung gelangen mußte. Dann hätte freilich Denifle schwerlich von einer lutherschen Fabel sprechen können. Vollends nicht, wenn er es nicht unterlassen hätte, vom systematischen Zusammenhang der katholischen Theorie aus ein Licht auf Luthers Erzählung fallen zu lassen. Daß Luthers Antithese dem religiös-psychologischen Verständnis des Katholizismus nicht gerecht wird, braucht nicht besonders betont zu werden. Daß sie auch, gemessen an der thomistischen Theorie, das Urteil über die Beziehungen von Gnade und fordernder Gerechtigkeit Gottes schärfer formuliert, als dem Thomisten billig erscheinen muß, kann ebenfalls zugestanden werden. Daß sie tatsächlich den auf der Einschaltung des Gesetzes und der Werke beruhenden Fehler der katholischen Anschauung trifft, beweist gerade Denifle in seiner am Thomismus orientierten Kritik der lutherschen Rechtsfertigungslehre.

Schließlich ist es aber auch gar nicht richtig, daß Luther erst recht spät sich bewogen gefühlt habe, jene aus der Vorrede zu seinen Werken bekannte Gegenüberstellung zu formulieren. Wir finden sie schon in der ersten, von Matthäus 21, 1—9 ausgehenden Adventspredigt seiner deutschen Kirchenpostille charakteristisch und ausführlich entwickelt. Keineswegs gleichgiltig ist auch eine Bemerkung Luthers in der Psalmenvorlesung. Schon im Jahre 1513, also sehr früh, erklärt er: „Nicht wird in uns die Gerechtigkeit Gottes sein, noch entsteht sie in uns, wenn nicht zuvor unsere Gerechtigkeit völlig dahinfällt und zugrunde geht .... Und dies ist die Lehre des tiefsten Theologen, des Apostels Paulus, die unseren heutigen Theologen, ob theoretisch weiß ich nicht, aber praktisch, wie ich weiß, ganz unbekannt ist.“[121])

Die von Denifle geübte Kritik erweist sich also als unvollständig und unbegründet. Die Luther zum Vorwurf gemachte Fälschung stammt nicht von Luther. Die Aussage des späteren Luther über sein anfängliches Verständnis des Begriffs Gerechtigkeit Gottes als der strafenden Gerechtigkeit entspricht durchaus dem, was aus der ersten Mönchszeit mit Sicherheit erschlossen werden konnte. Daß die dogmatische Fassung des

Begriffs in der katholischen Theologie des Mittelalters dies Verständnis ermöglichte, ist ebenso unbestreitbar wie das Recht des späteren Luther, von seinem neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes aus ein prinzipielles Gesamturteil über den Katholizismus zu fällen, zumal der durch Staupitz eingeleitete Umschwung keine bleibend zureichende Erkenntnis vermittelt hatte.[122]) Die Anklage auf Fälschungen und Nutzlügen wird demnach hinfällig.

Aber Klarheit ist damit noch nicht in das Entwicklungsbild Luthers gebracht. Luther will im Jahre 1519 auf Grund eigenen Meditierens die entscheidende Erkenntnis gewonnen haben, anläßlich der Vorbereitung auf die zweite Vorlesung über die Psalmen. Er will sodann durch Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben die Bestätigung seiner neuen Erkenntnis erhalten haben. Hier hat sich aber Luther, wie allgemein zugestanden wird, geirrt. Augustins Schrift hat er, wie wir jetzt aus der Römerbriefvorlesung wissen, schon im Jahre 1515 gekannt. In demselben Jahre sehen wir ihn auch ganz deutlich im Besitz der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit. Da im Römerbriefkommentar nirgends angedeutet wird, daß es sich um eine gerade jetzt ihm zugefallene Erkenntnis handelt, da die Scholien sofort mit dem neuen Bekenntnis zur fremden Gerechtigkeit voll einsetzen, die jede eigene Gerechtigkeit vernichtet, die richtige Beziehung des Glaubens gegeben wird, auch sofort auf Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben Bezug genommen wird[123]), müssen wir annehmen, daß Luther nicht erst während der Vorbereitung auf die Römerbriefvorlesung die neue Erkenntnis aufgetaucht ist. Das würde auch Denifle zugeben können. Denn er meint, daß im Römerbrief der Umschwung erst offenbar geworden sei. Die Entwicklung selbst habe sich schon vorbereitet. Denifle macht darauf aufmerksam, daß schon gegen Ende der Psalmenvorlesung Luther zu Sätzen über die erbsündliche Lust gelangt ist, die den Sätzen des Römerbriefkommentars sehr nahe kommen. Daß Luther während der Vorbereitung auf die Römerbriefvorlesung zu der neuen Anschauung sich hindurchgerungen hätte, widerstrebt auch

seiner Aussage in der Vorrede zu seinen Werken. Denn hier wird von einer Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung gesprochen.

Nun verliert ja freilich diese Aussage ihren unbedingten Wert, da sie zweifellos mit einem Fehler behaftet ist. Aber andererseits stellte sich doch heraus, daß sie nicht so fehlerhaft ist, wie Denifle es glauben machen will. Ganz wird man also die Bemerkung, daß die Luther beseligende neue Erkenntnis während einer Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung ihm geworden sei, nicht ignorieren können. Zwar scheint Luther das Werden der neuen Erkenntnis und die Bestätigung durch Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben in einen nahen zeitlichen Zusammenhang zu setzen. Das würde dann wiederum auf die Zeit nahe vor der Römerbriefvorlesung führen. Aber es konnte schon bei der Besprechung des Briefes an Staupitz von 1518 darauf hingewiesen werden, daß die von Luther angedeuteten Zusammenhänge keinen sichern Schluß auf kurze Zeitabstände zulassen. Man darf mit der Möglichkeit rechnen, daß auch einige Zeit darüber hinweggegangen ist, bis er die Bestätigung bei Augustin fand (postea). Aber auch wenn Luther, als er die Worte niederschrieb, an einen engen zeitlichen Zusammenhang gedacht hätte, wird man mit einem größeren Abstand rechnen dürfen. Denn Luther stand damals diese Erkenntnis zeitlich viel ferner als 1518, als er des Dienstes gedachte, den Staupitz ihm erwiesen. Je ferner er dem Ereignis stand, desto leichter schoben sich die einzelnen Phasen in seinem Bewußtsein zusammen. Ein hier auftretender neuer Gedächtnisfehler würde an der Bedeutung, die er Römer 1, 17 für seine Entwicklung zuschreibt, noch nicht irre zu machen brauchen, zumal schon die Adventspredigt bekundet, daß dies Schriftwort in der Auseinandersetzung mit dem papistischen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes ihm besonders wichtig ist. Auch der exegetische Nachweis, der in dieser Predigt gebracht wird, zeigt den Gang der Auslegung, den er später in seiner Rückschau schildert. Und wenn auch Luther in den Scholien seines Römerbriefkommentars, veranlaßt durch die dort erfolgende Auseinandersetzung mit der vorangegangenen Exegese und durch

das Bestreben, für seine Zuhörer die Punkte herauszugreifen, die notiert zu werden verdienen, diesen Zusammenhang weniger deutlich durchblicken läßt, so ist doch unschwer zu erkennen, daß vom Glaubensbegriff aus sich ihm das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes erschließt.[124]) In den Glossen begegnet uns derselbe Zusammenhang.[125]) Die von Luther im Römerbrief vorgetragene Exegese kann also nur das Vertrauen zur Zuverlässigkeit der späteren Berichte stärken. Freilich gedenkt Luther in der Vorlesung über den Römerbrief nicht seines Erlebnisses. Das mag auffällig erscheinen. Aber notwendig war es nicht, in den immerhin kurzen, auf Diktat berechneten Bemerkungen seinen Zuhörern zu zeigen, wie er das rechte Verständnis gefunden hatte. Ein Argument gegen die Zuverlässigkeit seines späteren Berichtes kann aus diesem Schweigen nicht hergeleitet werden, zumal im übrigen das exegetische Verfahren hier wie dort das gleiche ist. Den entscheidenden Punkt im späteren Bericht anzufechten, haben wir demnach keinen genügenden Grund.

Aber wann hat dann Luther die neue Erkenntnis gewonnen? Da Luther in der ersten Psalmenvorlesung schon die angerechnete Gerechtigkeit kennt, ferner 1513 ausdrücklich im Hinblick auf die Gerechtigkeit der von seinen Zeitgenossen theoretisch kaum, praktisch sicher nicht gekannten paulinischen Lehre gedenkt, werden wir ungefähr auf das Jahr 1512 zurückgewiesen. Auf diesen Zeitpunkt könnte nun auch die bekannte Erzählung von seinem römischen Erlebnis hinführen. 1544 soll Luther, wie sein Sohn Paul Luther im Jahre 1582 mitteilt, mit großer Freude bekannt haben, daß er 1510 in Rom durch den Geist Jesu Christi zur Erkenntnis der Wahrheit des heiligen Evangeliums gekommen sei. Als er seine Stufengebete auf der heiligen Treppe habe verrichten wollen, sei ihm der Spruch des Propheten Habakuk eingefallen, den Paulus Römer 1,17 benutzt: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Darauf habe er jenes unterlassen. Nach Wittenberg zurückgekommen, habe er die Epistel Pauli an die Römer für sein höchstes Fundament gehalten.[126]) Aber Böhmer macht mit gutem Grund darauf aufmerksam, daß ihr Zeugniswert gering

sei.[127]) Als Paul Luther die Erzählung des Vaters hörte, war er 11 Jahre alt. Der Angabe eines elfjährigen Knaben wird man kein besonderes Gewicht zumessen, zumal wenn 38 Jahre zwischen dem Ereignis und der Niederschrift liegen. Ob ein elfjähriges Kind überhaupt fähig wäre, einen Vorgang, wie den später von Paul Luther geschilderten, zu verstehen, ist sehr die Frage. Böhmer meint freilich, der kluge Knabe habe gewiß aufmerksam zugehört, wenn der alte Vater erzählte, und er werde vieles auch gut behalten haben. Was er über Luthers Verhalten an der heiligen Treppe des Lateran berichtet, werde zu der Erzählung des Vaters stimmen. Denn solche Züge prägten sich dem Gedächtnis fest ein. Aber es sei doch mehr als zweifelhaft, ob er die Bedeutung des Vorgangs richtig beurteilt habe, ob Luther wirklich behauptet habe, er sei damals zur Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums gekommen. Luther selbst wisse nichts davon. So oft er auch auf seine Romreise zu sprechen komme, nenne er doch Rom nie als den Ort, wo er der Wahrheit des Evangeliums inne geworden sei. Vielmehr bezeichne er in einer gut bezeugten Tischrede die Turmstube des Augustinerklosters zu Wittenberg unzweideutig als die Stätte, wo er in stiller Stunde die Lösung des Rätsels fand, das ihn bedrückte.[128]) Man wird gegen diese Kritik Böhmers nichts einwenden können; man wird höchstens sagen können, daß er der Aufnahmefähigkeit des elfjährigen Knaben noch zu viel zumutet. Ob Paul Luther wirklich begriffen haben soll, daß sein Vater vor der heiligen Treppe in Rom mit dem von Paulus zitierten Habakukwort gerungen habe, ist nicht weniger zweifelhaft, als daß er die Bedeutung des Vorganges erfaßt habe. Es kann auch Luther lediglich von dem Unwert solcher Werke gesprochen haben, wie sie an der heiligen Treppe geübt wurden, und dann hinzugefügt haben, daß er später in Wittenberg der Bedeutung des Römerbriefs und vornehmlich jenes Wortes aus dem Römerbrief sich bewußt geworden wäre. Das würde dann auch zu der Notiz aus der von Böhmer zitierten Tischrede stimmen. Der Sohn kann später, da er wußte, welche Bedeutung Römer 1,17 für Luther gewonnen hatte, dies Wort mit dem römischen Er-

lebnis kombiniert haben. Jedenfalls erheben sich gegen diesen Bericht so starke Bedenken, daß man wenig mit ihm anfangen kann. Er bestätigt nur, was wir schon wissen, daß Römer 1,17 für Luther bedeutungsvoll geworden ist; alles andere schwebt in der Luft.

Man kann darum auch nicht, gestützt auf diesen Bericht, der Vermutung Ausdruck geben, daß Luther schon vor seiner Romreise im Besitz der neuen Erkenntnis gewesen sei, und Paul Luther eine Bemerkung des Vaters, ihm sei vor der heiligen Treppe das paulinische Wort eingefallen, fälschlich auf das erstmalige Auftauchen der neuen Erkenntnis gedeutet habe. Man wird vielmehr diesen Bericht ganz aus der Erörterung über den Zeitpunkt der Entstehung der neuen Erkenntnis ausschalten müssen. Aber die Annahme Böhmers ist keineswegs so sicher begründet, wie Böhmer überzeugt ist. Allerdings wird man es mit ihm für eine vertrauenswürdige Angabe halten dürfen, daß in der Turmstube zu Wittenberg anläßlich der Meditation über Römer 1, 17 der richtige Sinn Luther aufgegangen sei. Denn das Ortsgedächtnis ist zuverlässiger als das Zeitgedächtnis.[129] Es ist aber mehr als unwahrscheinlich, daß Luther schon 1508/09 den richtigen Sinn erkannt hat. Böhmer beruft sich auf die Randbemerkungen zu den Sentenzen. Schon hier führe Luther einmal Römer 1, 17 an. Er verweise zugleich für die Auslegung auf die glossa ordinaria, die er offenbar nachgeschlagen habe. Hier finde sich nun nicht nur die richtige Auslegung Augustins, sondern auch die ähnlich lautenden Glossen seiner Nachfolger. Daraus erhelle, daß Luther schon 1509/10 mit Römer 1, 17 und der von Augustin gegebenen Deutung vertraut war. Da er nun weiter erzähle, er sei zuerst durch eigenes Nachdenken in der Turmstube zu Wittenberg auf den richtigen Sinn gekommen, so müsse dies während seines ersten Wittenberger Aufenthaltes geschehen sein.

Dieser Annahme steht aber nun die bestimmte Erklärung Luthers gegenüber, daß er während der Vorbereitung auf die Psalmen das neue Verständnis gewonnen habe. Luther spricht freilich von der Vorbereitung auf die zweite Vorlesung über die

Psalmen. Aber Loofs hat schon darauf hingewiesen[130]), daß Luther die erste und zweite Vorlesung über die Psalmen miteinander verwechselt haben könnte. Daß Luther in seiner Vorrede Augustins Rechtfertigungslehre, durch die ihm die spontan errungene Erkenntnis bestätigt wurde, kritisiert, soll nicht betont werden. Hier haben wir es offenbar mit der Kritik des späteren Reformators zu tun. In seiner Vorlesung über den Römerbrief zitiert er in der Auslegung von Römer 1, 17 die von Augustin in seiner Schrift über den Geist und Buchstaben gegebene Deutung noch zustimmend. Auf diese Kritik Luthers wird man demnach kein Gewicht legen dürfen. Aber es bleibt doch der bestimmte Hinweis auf die Psalmenvorlesung.

Des weiteren ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß Luther während des ersten Wittenberger Winters zu einer intensiveren Beschäftigung mit Römer 1, 17 Muße gefunden haben sollte. Luther war besonders mit seinen Vorbereitungen auf die philosophischen Vorlesungen vollauf beschäftigt. Der Gegenstand aber seiner Vorlesungen legte ihm nicht gerade eine Beschäftigung mit dem Römerbrief nahe. Böhmer meint freilich in der zweiten Auflage seines „Luther", eine Beziehung herstellen zu können. Die nikomachische Ethik des Aristoteles, über die Luther zunächst gelesen, stelle das ganze sittliche Handeln unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit dar, und die Besprechung der Tugend der Gerechtigkeit fülle das ganze fünfte Buch. Luther habe sich also damals mit dem Begriff Gerechtigkeit im philosophischen Sinn besonders energisch befassen müssen, und die Versuchung habe ihm gerade damals besonders nahe gelegen, die Gerechtigkeit in Römer 1, 17 nach der Weise der Philosophen zu deuten.[131]) Das ist ganz gewiß richtig. Und wenn Luther später, so besonders im Römerbriefkommentar, von der Gerechtigkeit der Philosophen und des Aristoteles als der falschen Gerechtigkeit spricht, so wird gewiß die frühere eingehende Beschäftigung mit Aristoteles in diesen späteren Formulierungen nachwirken. Aber wie kann die Bemerkung Böhmers zu der Schlußfolgerung anleiten, daß schon im Winter 1508/09 die Geburtsstunde der Reformation anzusetzen sei? Man möchte aus Böhmers Be-

merkung mit größerem Recht gerade die umgekehrte Folgerung ableiten, daß der Zwang, die Gerechtigkeit im philosophischen Sinn zu erörtern, Luther gehindert habe, die religiöse Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes zu gewinnen. Böhmer empfindet das doch auch selbst, wenn er von der Luther naheliegenden Versuchung redet, Römer 1, 17 philosophisch zu deuten. Die Richtung, in der sich die wissenschaftliche Tätigkeit Luthers damals bewegte, ist demnach eher ein Argument gegen den Ansatz Böhmers als für diesen Ansatz.

Nun müßten allerdings die Einwände schweigen, wenn wirklich die Randglossen zu den Sentenzen die richtige Deutung der Gerechtigkeit Gottes enthielten. Aber das ist nicht der Fall. Luther streift nur gelegentlich Römer 1, 17. Was er positiv ausführt, ist nicht eine Erläuterung des Begriffs Gerechtigkeit Gottes, sondern des Zusatzes „aus Glauben zu Glauben", dessen er unsicher tastend habhaft zu werden sucht. Eine Entscheidung unter den verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung wagt Luther nicht. Und was er über den Begriff des Glaubens aussagt, liegt noch keineswegs in der Linie seines reformatorischen Verständnisses. In den Glossen zur dist. 26 des zweiten Buches des Lombarden entwickelt er aber, Augustin zitierend, als den rechtfertigenden Glauben denjenigen, der durch die Liebe tätig ist.[132]) Vergleicht man hiermit die Erörterung desselben Schriftwortes im Römerbriefkommentar, so springt der Unterschied ins Auge. Gerade der entscheidende Punkt wird in den Randbemerkungen Luthers mit Stillschweigen übergangen. Doch Luther verweist auf Nicolaus von Lyra. Man darf mit Böhmer annehmen, daß Luther Lyras Glosse nachgeschlagen hat.[133]) Aber Lyra, der Augustins Deutung mitteilt, spricht von dem durch die Liebe formierten Glauben, der lebendig und vollkommen gerecht macht und verdienstlich ist. Daraus folgt aber doch nur, was auch Böhmer zunächst nur behaupten kann[134]), daß Luther schon 1509/10 mit der Auslegung Augustins zu Römer 1, 17 bekannt gewesen ist. Mit welchem Recht kann man aber nun seine spätere Aussage über die Bedeutung der Römerbriefstelle für seine Entwicklung auf die Zeit vor 1509/10 ver-

legen? Hier ist eine Lücke in der Beweiskette, genau so wie in Hausraths Darstellung der Bekehrung Luthers. Die augustinische und reformatorische Auslegung sind ja nicht identisch, und die von Luther benutzten Kommentare führten gerade auf die katholische Rechtfertigungslehre. Zeigt sich nun aber Luther in der Behandlung des rechtfertigenden Glaubens sowohl wie der Römerbriefstelle nicht original, ist nirgends ein besonderer Eindruck von Römer 1, 17 auf ihn zu erkennen, unterläßt er es geradezu — ganz anders wie später — den Zusammenhang klarzustellen und die Beziehungen herauszuarbeiten, die seinen späteren Berichten zufolge entscheidend für ihn gewesen sind, und die er schon vor seinem „Abfall" exegetisch herausstellte, dann fehlt, zumal auch sonst nicht für den Winter 1508/09 eine besondere Beschäftigung mit Römer 1, 17 wahrscheinlich war, er selbst aber später auf die Vorbereitung zur Psalmenvorlesung hinweist, der Annahme Böhmers der Beweis. Am wahrscheinlichsten ist es darum, daß er erst nach seiner Romreise in Wittenberg zur Zeit der Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung die neue Erkenntnis gewonnen hat, also etwa 1512. Mit diesem Ansatz lassen sich die späteren Selbstaussagen Luthers sowohl wie der urkundliche Befund [135]) am ungezwungensten vereinigen. Wenn alles bisher Erörterte nebeneinander gestellt wird, so bewegt es sich in der Richtung auf diesen Ansatz. Andere Ansätze sind entweder direkt falsch oder stellen Vermutungen dar, deren Begründungen sich als unzulänglich erweisen.

Eine Schwierigkeit scheint freilich noch zu bestehen. Daß Luther schon 1509/10 eine Auslegung der Römerbriefstelle bekannt geworden ist, die die strenge und ausschließlich richterliche Gerechtigkeit Gottes nicht zum Inhalt hat, hier vielmehr unter der Gerechtigkeit Gottes die gerecht machende Gerechtigkeit versteht, ist unbestreitbar. Daraus ergäbe sich dann die Folgerung, daß Luthers Antithese nicht für die Zeit nach 1509/10 Gültigkeit beanspruchen kann. Dann könnte aber der eben gegebene Ansatz wiederum unsicher werden. Denn Luther hat eine Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes kennen gelernt, die ihm Gott nicht lediglich als den strengen Richter zeichnet.

Das ist offenbar auch das Motiv Böhmers und anderer, die entscheidende Bekanntschaft mit Römer 1, 17 in die Zeit vor 1509/10 zu verlegen Dann bliebe wohl nur die von Böhmer erwogene Möglichkeit übrig. Aber auffallend wäre dann doch, daß Luther nur die katholische und keine Spur der neuen, reformatorischen Erkenntnis in den Randbemerkungen verrät, während gerade die Psalmenvorlesung trotz ihrer vielen katholischen Bestände die neue Erkenntnis vorträgt. Will man aber grade in der Aufnahme der augustinischen Fassung die entscheidende Wendung erblicken, dann müßte man sich jedenfalls zum Bewußtsein bringen, daß man nun auch den allen Selbstaussagen des späteren Luther gemeinsamen Punkt preisgibt. Die Erzählungen des späteren Luther würden nun nicht kritisch gereinigt, sondern kritisch aufgelöst und historisch wertlos.

Das hatten auch Denifle, Grisar und andere getan. Man wird in der Ablehnung der Selbstaussagen des späteren Luther sich ihnen anschließen müssen, wenn man sie in der eben bezeichneten Weise deutet. Das heißt natürlich nicht, die psychologische Skizze von Luther entwerfen, die Denifle entworfen hat. Wohl aber heißt es endgültig Verzicht leisten auf eine historische Verwertung der aus den späteren Jahren stammenden Selbstaussagen Luthers. Das würde auch auf Gottschicks Lösung zutreffen.[136]). Der Zeitpunkt, in den nach dem Selbstzeugnis Luthers die Wendung zu setzen sei, liege vor den Glossen zum Lombarden, da Luther bereits Augustins Auffassung von der Gottesgerechtigkeit in Römer 1, 17 habe. Auch seine Unkenntnis dieser allgemein rezipierten Auffassung weise darauf hin, daß er in die Dogmatik damals noch nicht eingedrungen sei. So bleibe die Wendung während des Aufenthalts im Erfurter Kloster bestehen. Luthers Beziehung auf die Zeit der Römerbriefvorlesung von 1515 erkläre sich daraus, daß ihm erst während dieser der Unterschied der augustinischen und paulinischen Rechtfertigungslehre aufgegangen sein werde. Von der die Leistung belohnenden, faktisch aber die Sünde bestrafenden Gerechtigkeit Gottes zur Barmherzigkeit, die uns gerecht macht, und von da zur Gnade, die uns die Gerechtigkeit zurechnet, das

sei der Weg Luthers gewesen. Den ersten Schritt habe Luther im Erfurter Kloster zurückgelegt, den zweiten während der Römerbriefvorlesung. Beides habe sich ihm 1545 in der Erinnerung ineinander geschoben.[137])

Auch dieser Versuch Gottschicks, der Schwierigkeiten Herr zu werden, räumt tatsächlich mit der Selbstaussage Luthers auf. Die Zeit- und Ortangaben sind völlig verschoben. Aber auch die sachlichen Angaben werden gemodelt, und es wird eine Entwicklung skizziert, die der von Luther mitgeteilten kaum mehr ähnlich ist. Unter diesen Umständen würde es doch wohl methodisch richtiger sein, überhaupt von einer Verwendung der Zeugnisse des späteren Luther abzusehen. Auch was Gottschick im besonderen zur Rechtfertigung seiner Auffassung geltend macht, ist doch nur eine Vermutung, die keinen rechten Grund hat. Denn im Römerbrief hat Luther bei der Besprechung von Römer 1, 17 Augustins Auslegung in der Schrift de spiritu et litera zustimmend zitiert, ohne der augustinischen Deutung irgend eine Unzulänglichkeit vorzuwerfen. Uns nötigt auch nichts, Luthers Kritik an der augustinischen Auffassung in der Vorrede von 1545 bis in die Zeit zurückzuverfolgen, da er sich anläßlich seiner Römerbriefvorlesung mit Römer 1, 17 und Augustins Schrift befaßte. Die Kritik der Vorrede an Augustins Rechtfertigungslehre ist die Kritik des späteren Luther. Das ergibt sich ungezwungen aus dem Wortlaut: „Und obwohl dies noch eine unvollkommene Formulierung ist". Nun wird man auch die Äußerung, Augustin habe die Gerechtigkeit Gottes ähnlich interpretiert, auf die Rechnung des späteren Reformators setzen dürfen, zumal Luther im Römerbriefkommentar Augustin nicht kritisiert. Gottschick übersieht auch, was gewöhnlich übersehen wird, daß Luther schon in der ersten Psalmenvorlesung in einer an die späteren Aussagen erinnernden Weise die paulinische Lehre den Theologen seiner Tage vorhält. Will man demnach die späteren Aussagen Luthers nicht ganz preisgeben, dann muß man jedenfalls den allen gemeinsamen springenden Punkt: die selbstständige Entdeckung der angerechneten Gerechtigkeit aus Glauben, bestehen lassen.[138]) Kann man dies nicht festhalten, dann verlieren

die Selbstaussagen Luthers jeden historischen Wert. Da nun aber diese Anschauung im Sentenzenkommentar nicht nachweisbar ist, auch nicht vermutet werden kann, ferner Luther im Römerbriefkommentar mit dieser Anschauung sofort einsetzt, auch die später (postea) in Augustins Schrift de spiritu et litera gefundene Deutung schon in den Scholien zu Römer 1,17 mitteilt, da er selbst später berichtet, anläßlich der Vorbereitung auf die Psalmenvorlesung die neue Erkenntnis gewonnen zu haben, da der Psalmenkommentar sie vorträgt und direkt auf die paulinische Lehre als eine der Lehre der Zeitgenossen entgegengesetzte Bezug nimmt, so werden wir den Zeitpunkt des Werdens dieser Erkenntnis um das Jahr 1512 annehmen müssen. Nun sind wir nicht genötigt, Luthers spätere Aussagen in allen Punkten als unglaubhaft zurückzuweisen. Daß Luther im Psalmenkommentar die augustinische und paulinische Auffassung nicht deutlich gegeneinander abgrenzt, ist kein Gegenbeweis. Luther hat auch sonst und später neue Erkenntnisse nicht sofort systematisch verarbeitet. Das sieht man instruktiv am Römerbriefkommentar.[139]) Und wenn darauf hingewiesen wird, daß Luther im ersten Psalmenkommentar Röm. 1,18 die Offenbarung des Zornes Gottes im Evangelium stattfinden läßt, so ist das ebenfalls kein Gegenbeweis. Denn auch im Römerbriefkommentar, sowohl in den Glossen wie in den Scholien[140]), wird diese der exegetischen Tradition entstammende Beziehung geboten.[141])

Trotz allem steckt in der Konstruktion Böhmers und Gottschicks eine richtige Beobachtung. Aber wir haben sie in einem anderen Zusammenhang zu betrachten. Luther hat spätestens 1509/10 von der rechtfertigenden Gnade erfahren. Nirgends aber, weder in den Randbemerkungen noch in früheren oder späteren Aussagen, erfahren wir, daß die augustinische Deutung von Römer 1,17 auf Luther einen besonderen Eindruck gemacht hätte. Luther, der in der Zeit seines schweren Ringens jeden Zuspruch begierig aufgriff, hätte aber nicht achtlos an dieser Deutung vorübergehen können, wenn sie ihm etwas bis dahin nicht Gehörtes zu sagen gehabt hätte. Hätte nun Luther frühzeitig Augustins Schriften kennen gelernt, dann würde man

doch voraussetzen müssen, daß Augustin ihn in den Anfängen seiner Entwicklung wesentlich beeinflußt hätte. Eine frühe Bekanntschaft mit Augustin läßt sich aber nicht nachweisen. Die Theologie seines Ordens und seiner Erfurter Lehrer wiesen ihn nicht auf Augustin. Luther ist ganz zufällig auf Augustin gestoßen. In seinem vom 19. 10. 1516 stammenden Brief an Staupitz [142]) teilt Luther nämlich mit, er habe, obwohl Augustinermönch, für Augustin durchaus nichts übrig gehabt, bis er auf seine Bücher geraten sei.[143]) Nachweislich hat Luther erst zu Beginn seiner zweiten Erfurter Zeit Schriften Augustins in die Hand bekommen, zu denen die Schrift über den Geist und Buchstaben nicht gehörte. In den Randbemerkungen zum Lombarden nimmt Luther auf Augustin Bezug. Aus jener Zeit besitzen wir auch einige Randbemerkungen zu einer Reihe von Schriften Augustins. Das sie enthaltende Exemplar gehörte dem Erfurter Kloster. Luther hat es, wie eine eigenhändige Notiz beweist, 1509 benutzt. Da die Schriftzüge in den Randbemerkungen gleichen Charakter tragen, werden sie aus dem Jahre 1509 stammen. Da es ferner Luthers Gewohnheit war, Bücher, die er las, mit Noten zu versehen, darf man annehmen, daß er gleich bei der ersten Lektüre seine Notizen gemacht hat. Da endlich Melanchthons Bericht nicht nötigt, die Bekanntschaft Luthers mit Augustin in die Zeit seines ersten Erfurter Aufenthalts zu verlegen, wird man mit recht großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, daß Luther Augustin erst während seines zweiten Erfurter Aufenthalts kennen lernte. Für Wittenberg kann nichts positiv geltend gemacht werden. Unter diesen Umständen wird man einen unmittelbaren Einfluß Augustins auf Luther während seines ersten Erfurter Aufenthalts schwerlich voraussetzen dürfen.

Nun hat aber, wie schon besprochen, Luther während seines ersten Erfurter Aufenthalts die Spannung, in die er geraten war, sich allmählich lösen sehen. Kann nun Augustin ihn vor dem Herbst 1509 nicht unmittelbar beeinflußt haben, läßt sich ferner für den ersten Wittenberger Aufenthalt nichts nachweisen, das ihn innerlich hatte weiterführen und jene Wandlung be-

gründen können, die im Brief an Braun sich offenbart, so müssen wir die Motive für den Umschwung unter den während des ersten Erfurter Aufenthalts uns bekanntgewordenen Motiven suchen. Dann aber werden wir auf des Staupitz Belehrung über die wahre Buße hingewiesen, der Luther selbst recht früh große Bedeutung für seine innere Entwicklung zuerkannte. Des Staupitz Zuspruch wird demnach während des ersten Aufenthalts Luthers in Erfurt erfolgt sein, was ohnehin sich als wahrscheinlich erwies. Hatte aber die Belehrung des Staupitz die oben besprochene Bedeutung für Luthers religiöses Denken, dann wird auch verständlich, warum Augustin und der Lombarde und im besonderen die augustinische Deutung von Römer 1, 17, soweit wir unterrichtet sind, keinen namhaften, einen Einschnitt markierenden Eindruck auf Luther gemacht haben. Ihm war ja schon durch Staupitzens Deutung der wahren Buße — zugleich mit dem Hinweis auf das Gebot zu hoffen, auf die Forderung, die Sündenvergebung zu glauben und auf die Wunden Jesu — eine andere religiöse Ordnung aufgegangen, als wie er sie bis dahin sich vorgehalten und zu eigen gemacht hatte. Grade dies ist im Widmungsschreiben an Staupitz deutlich genug.[144]) Luther fühlte sich nun befreit von der drückenden Last der Kasteiungen, Beichtanweisungen und Satisfaktionen. Nicht von ihnen überhaupt; aber von ihrer Last. Es bleibt bezeichnend — und auch das dürfte für die Richtigkeit der hier versuchten Skizze sprechen — daß der erste wirklich markante und von Luther früh beglaubigte Umschwung vom Bußbegriff aus erfolgte. Mit diesem Umschwung beginnt das Gottesbild freundlichere Züge anzunehmen. Die gnadenschaffende Wirksamkeit Gottes beginnt dem gepeinigten Mönch bedeutungsvoll zu werden. Denn die Liebe zu Gott — vom Glauben ist nicht die Rede, und ebenfalls nicht von Römer 1, 17 — die er als Endziel angesehen hatte, steht am Anfang der wahren Buße. Über den Katholizismus führt diese Erkenntnis noch nicht hinaus, selbst wenn Luther sie, was wir nur vermuten können, nicht aber wissen, besonders lebhaft ergriffen hätte. Denn mit dieser Erkenntnis verträgt sich nicht nur die katholische Auffassung von

der Gnade, sondern auch der Verdienstgedanke. Und vorbereitende Werke sind ebenso wohl möglich wie nachfolgende Verdienste zum Zweck der endgültigen Anerkennung vor Gott. Ein reformatorischer Umschwung braucht durchaus nicht angenommen zu werden. Die Randbemerkungen zu den Sentenzen zeigen denn auch, daß er nicht angenommen werden kann. Bei dieser Sachlage war Luther auch später berechtigt, der katholischen Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes prinzipiell das Urteil zu sprechen und in dem später an Römer 1, 17 gewonnenen Erlebnis den entscheidenden Umschwung zu erkennen. Denn am Ende des Weges stand doch der die Werke und Verdienste abwägende Gott, mochte er auch die Gnade zum Erwerb der Verdienste geschenkt haben. Aber noch der spätere Luther hat trotz seines summarischen Urteils eine Erinnerung daran bewahrt, daß er vor dem an Römer 1, 17 gemachten Erlebnis über die schweren Kämpfe der ersten Zeit hinweggekommen sei. Denn er sagt: „Ich war unter dem Papsttum lange irre . . . Ich roch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war, bis so lange, daß ich über den Spruch kam Römer 1." [145]) Damit gibt er zu erkennen, daß ihm selbst noch eine Erinnerung an den allmählichen Fortschritt gegenwärtig ist, daß er noch vor dem entscheidenden Umschwung Förderungen erlebte, die auf diesen Umschwung hinzielten. Nach allem, was positiv erkennbar ist, wurde der Einschnitt in der Entwicklung vor diesem letzten Erlebnis durch die aus der denkwürdigen Unterredung mit Staupitz gewonnene Erkenntnis vom Wesen der wahren Buße gemacht. Ist die im Vorangegangenen gebotene Darstellung richtig, muß sie sich an den Urkunden der Jahre 1509 bis 1516 bewähren.

II.

Die urkundlich erkennbaren theologischen Anfänge Luthers bis zur ersten Vorlesung über die Psalmen.

J. Köstlin hat gemeint [146]), daß die theologischen Äußerungen in den Randbemerkungen Luthers zu den Sentenzen des Lombarden und zu Augustin viel zu dürftig seien, um ein wirk-

liches Bild von seiner damaligen Stellung zu geben. So dürftig, wie Köstlin meint, sind Luthers Äußerungen aber keineswegs. Sie sind wenigstens ausreichend, um die Hauptmotive Luthers erkennen zu lassen. Es liegt an Köstlins und anderer Benutzung der Randbemerkungen Luthers, daß sie unergiebiger werden, als sie wirklich sind. Köstlin ist an wichtigen Äußerungen Luthers achtlos vorbeigegangen. Zugleich ist es seinem Urteil und seiner Darstellung überhaupt verhängnisvoll geworden, daß er die Frage nach der Beziehung Luthers zu der Schultheologie, in die er eingeführt wurde, nicht genügend erörtert, und daß er die entscheidende Wendung in Luthers Leben in die Zeit vor der Vorlesung über die Sentenzen verlegt. Denn nun erhalten einzelne Bemerkungen Luthers ein Gewicht, das ihnen nachweislich nicht zukommt. Die Struktur der damaligen Theologie Luthers tritt höchst unsicher hervor, und die Randbemerkungen werden, da sie weniger enthalten, als sie eigentlich enthalten sollten, unergiebig.

Wenn Melanchthon recht unterrichtet war, daß Luther schon in der ersten Zeit seines Erfurter Aufenthaltes mit den Hauptwerken der spätmittelalterlichen „Nominalisten" sich eifrig beschäftigte[147]), dann wird man in den ersten theologischen Äußerungen Luthers den Spuren dieses Studiums begegnen müssen. Kann andererseits Luther seine neue Anschauung von der Rechtfertigung nicht vor 1512 gewonnen haben, dann werden die Randbemerkungen zum Lombarden und zu Augustin nichts enthalten können, was der reformatorischen Rechtfertigungslehre entspricht. Hatte ferner Luther während seines ersten Erfurter Aufenthalts eine religiöse Förderung erfahren, die nicht in der Linie der „nominalistischen" Theologie lag, so wird man vermuten dürfen, daß auch davon Spuren uns in den eigenhändigen Aufzeichnungen Luthers begegnen. Hatte schließlich Luther vor dem zweiten Erfurter Aufenthalt schwerlich Gelegenheit gefunden, mit der augustinischen Theologie sich eingehend zu beschäftigen, dann wird man es nicht grade für wahrscheinlich halten, daß spezifisch augustinische theologische und philosophische Elemente in den ersten theologischen Niederschriften Luthers

uns begegnen. Jedenfalls wird es von der Stärke des nominalistischen Einschlages abhängen, wie weit er auf die augustinische theologische Fragestellung einzugehen vermochte. Loofs vermutet freilich, daß schon in den Randbemerkungen zu den Sentenzen die Einwirkungen der augustinischen (neuplatonischen) Mystik zu konstatieren seien[148]), und Böhmer erklärt, daß, wenn auch Augustin nicht den Sieg über Occam hätte davontragen können, doch Augustins neuplatonische Mystik bedeutungsvoll für Luther geworden sei. Denn sie sei das Gegengift gegen Occams Erlösungslehre geworden.[149]). Aber je früher Luther in den Nominalismus eingeführt wurde, und je später er Augustin kennen lernte, desto weniger wahrscheinlich ist eine Beeinflussung durch den Neuplatonismus Augustins.

Daß in den Randbemerkungen Luthers recht kräftige Worte gegen die Philosophen zu lesen sind, dürfte nicht auffallen. Die religiöse Entwicklung, die Luther bis 1509 erlebt hatte, sowohl wie die Theologie seiner Lehrer, die ja Luther in dem gleichen Zeitraum verarbeitete, führten auf eine abwehrende Haltung gegen die Philosophie. Schon ehe Luther die Randbemerkungen eintrug, hatte er im Brief an Braun dieser Stimmung Ausdruck gegeben. Aristoteles wird jetzt als fabulator gebrandmarkt. Die Philosophen haben viele Ungeheuerlichkeiten sich zuschulden kommen lassen[150]) und dadurch unlösbare Schwierigkeiten in die Theologie gebracht. Die Philosophie ist Kot und kann die Geheimnisse der Trinität nicht fassen.[151]) Es wird am Lombarden gelobt, daß er Enthaltsamkeit in philosophischer Beziehung übt, sich auf die Lichter der Kirche und besonders auf den nie genug zu lobenden Augustin beruft.[152]) An Skotus wird Kritik geübt.[153]) Auch Biel wird angegriffen.[154]) Will man über göttliche Dinge reden, so steht nur das Wort Gottes zur Verfügung.[155]) Die Theologie ist der Himmel, der Mensch ist Erde, und seine Spekulationen sind Rauch. Man braucht sich darum über die Differenzen der Doktoren nicht aufzuregen. Man soll beachten, daß ein Schwein niemals die Minerva unterrichten kann, auch wenn es bisweilen es sich anmaßt.[156])

Diese z. T. recht derben Auslassungen berechtigen aber nicht zu der Annahme, als wolle Luther völlig mit der Philosophie brechen. Den letzten Ausfall gegen die Philosophen begleitet er mit der Bitte um Verzeihung für seinen Mangel an Ehrfurcht. Er will die Philosophie nicht für ganz wertlos erklären.[157] Luther hat ja auch selbst noch ungefähr 4 Jahre später in der Weihnachtspredigt von 1514 der aristotelischen Philosophie sich bedient und anerkennend der Hilfe gedacht, die man bei Aristoteles finden könne. Aber die Philosophen haben nicht alles gefunden.[158] Der Versuch, Aristoteles mit der katholischen Wahrheit zu vereinigen, wird von Luther als unverschämt empfunden.[159] Das Motiv dieses Urteils wird hier freilich nicht von Luther angegeben. An anderer Stelle gewinnen wir jedoch einen Einblick in die Motivation. Kurz vorher hatte sich Luther in gleicher Weise gegen solche Harmonisierungsversuche ereifert. Weil Aristoteles eine falsche Anschauung vom seligen Leben hat, dessen richtige Deutung Luther bei Augustin findet, hat er als fabulator zu gelten.[160] Der Blick des Aristoteles bleibt der Erde und der irdischen Glückseligkeit zugewandt, während doch Gunst und Ehre ein eitler Ruhm sind[161], denen die Freude an der Wahrheit im seligen Leben gegenübersteht.[162] Angesichts der durch die Lektüre der Bekenntnisse Augustins gefestigten, aber natürlich nicht erst jetzt gewonnenen Auffassung, die Luther vom höchsten Gut besaß, mußte natürlich Aristoteles als minderwertig erscheinen und seine Beurteilung der Glückseligkeit als unverträglich mit der katholischen Wahrheit.

Aber neben dieser besonderen religiösen Motivierung die den gemeinchristlichen Jenseitsgedanken zum Inhalt hat, begegnen wir noch einer anderen. Die von Luther bekämpften Philosophen respektieren nicht das Mysterium des Glaubens. Sie streiten um neue Wortbildungen[163], ergehen sich in Spitzfindigkeiten, ohne zu beachten, daß das Mysterium unaussprechlich ist[164] und entfernen sich vom Evangelium. Der Lombarde aber findet die Sympathie Luthers, weil seine Theologie eine Abwendung von den Larven der Philosophen und

eine Annäherung an das Evangelium ist.[165]) Diesen Satz „evangelisch" zu verstehen, haben wir keinen Anlaß. Ihm liegt nur der Gedanke von der philosophischen Enthaltsamkeit des Lombarden zugrunde.[166]) So beklagt es denn auch Luther als einen Fehler seiner Zeitgenossen, daß ihnen nichts unbegreiflich und unaussprechlich ist.[167]) Von hier aus wird auch seine Auffassung von der Schriftautorität beleuchtet. Luther will nur die Schrift und den Glauben gelten lassen. Aber von einem Auftauchen des sog. Formal- und Materialprinzips der Reformation ist noch keine Rede. Nur die Wahrheit der Schrift und des Glaubens kann die Erkenntnis erreichen, die der Natur unzugänglich ist.[168]) Die Autorität der Schrift ist größer, als das Fassungsvermögen eines jeglichen menschlichen Geistes.[169]) Hat Luther die Schrift für sich, dann will er auch gegen anders lehrende, nur auf Vernunftgründe sich stützende Doktoren der Kirche aufzutreten wagen, mögen sie auch noch so berühmt sein.[170]) Was über den Glauben hinausgeht, ist ganz gewiß ein menschliches Fündlein.[171])

Hier ist überall der Glaube der autoritäre Kirchenglaube, und die von Luther der Schrift zugewiesene Autorität sprengt nicht den Rahmen des vorreformatorischen Schriftprinzips. Die Auffassung vom Glauben und von der Schrift sowie die polemische Haltung gegen die Philosophie ordnet sich geschichtlich ein in den Zusammenhang der Theologie, die Luther in Erfurt kennen gelernt hatte. Mit der occamistischen Betonung der unfehlbaren Schriftautorität und mit der occamistischen Abwehr der Philosophie in Fragen des Glaubens tritt Luther hier auf den Plan. Peter d'Ailli, den Luther kannte, spricht sich mit großer Schärfe gegen den Repräsentanten der Philosophie, gegen Aristoteles, aus.[172]) Die Frontstellung gegen Aristoteles ist nichts Luther Eigentümliches. Hier sowohl wie in der Gegenüberstellung von Vernunft und Offenbarung setzt er die von den Occamisten verfochtene Linie fort, bestärkt durch Petrus Lombardus. Ob er bereits von Anfang an die Vernunft in der Theologie noch weiter zurückdrängte als die Occamisten[173]), kann man auf Grund des vorliegenden Materials nicht sicher

entscheiden. Jedenfalls kann man nicht von einer runden Ablehnung der Philosophie sprechen, wie Denifle es möchte. Denn Luther will ja nur zur philosophischen Enthaltsamkeit anleiten, den Respekt vor dem Mysterium der Glaubensartikel gewahrt wissen und die Kompetenz der Philosophie in Glaubensfragen bestreiten. Das hat ihn selbst später nicht gehindert, auf Aristoteles zurückzugreifen und mit Elementen der aristotelischen Philosophie den Gottesgedanken zu entwickeln. Ein schreiender Widerspruch könnte nur dann mit Denifle konstatiert werden, wenn Luther wirklich die „Konsequenz des Occamismus" gezogen und prinzipienlos nach den wechselnden Bedürfnissen des Augenblicks gehandelt hätte.[174]) Aber diese völlig ablehnende Haltung gegen die Philosophie kann aus den Randbemerkungen Luthers nicht erschlossen werden. Die Problemstellung ist noch occamistisch. Nur das wird man sagen dürfen und vielleicht auch sagen müssen, daß Luther schon jetzt nicht gewillt ist, der Schultheologie sich auszuliefern. Er kann Skotisten, Moderne und Realisten (antiqui) fahren lassen, wenn das Interesse des Glaubens es erfordert.[175]) Schrift und Glaube stehen ihm höher als die Anhänglichkeit an Schulen und Schulhäupter. Und da er schon ein eigenes Leben mitbrachte zu der Theologie, die er sich aneignete, da er die Schrift nicht bloß als höchste Autorität würdigte, sondern auch eifrig in der Schrift forschte und durch die Schrift sich belehren ließ[176]), kann schon hier ein Element der Spannung konstatiert werden. Luther wird der Schule nicht treu bleiben, wenn Schriftlehre und eigene Heilserkenntnis mit der Schultheologie sich nicht in Einklang bringen lassen. Ein rechter Schultheologe ist Luther schon jetzt nicht, und die Logiker und Grammatiker finden nicht seine Sympathie. Aber die nominalistische Begründung der Kritik Luthers ist unverkennbar.

Der Nominalismus ist Luther, mag er auch gegen Biel opponieren und den Lombarden sowohl wie Augustin loben, auch so selbstverständlich, daß er nach den Grundsätzen des Nominalismus den Lombarden und Augustin versteht. Man kann nicht sagen, daß die in den Randbemerkungen vorliegende An-

erkennung des Lombarden und Augustins eine Abwendung von der nominalistischen und eine Zuwendung zur lombardisch-augustinischen Theologie bedeutet. Man kann nicht einmal sagen, daß zwar Occam den Sieg behalten habe, Luther aber doch mit Augustin Occam zu überwinden versucht habe.[177]) Von einem solchen Kampf ist in den Randbemerkungen gar nichts zu spüren. Und auch das wird in den Randbemerkungen nicht angedeutet, daß der Glaube (das credere) schon damals für Luther die Vorstufe gewesen sei für die Einigung mit dem Logos im Sinne der augustinischen Mystik.[178]) Vielmehr ist grade der Einfluß der nominalistischen Erkenntnistheorie unverkennbar. In dem Satz, den Loofs zur Begründung seiner Vermutung anführt: Die Seele könne das Unkörperliche erfassen, wenn sie, was körperlich sei, durch den Glauben abwerfe[179]), ist doch nur auf die Bedeutung des Glaubens aufmerksam gemacht. Auf die Logosmystik ist überhaupt nicht Bezug genommen. Von einem den Glauben ablösenden oder überholenden Erkennen und Schauen spricht Luther nicht. Vielmehr läßt die ganze Bemerkung Luthers vermuten, daß er für die Erkenntnis des Unkörperlichen nur auf die fides rekurriert, und der Glaube nicht nur das erste, sondern das einzige Mittel zur Erkenntnis ist. In einen augustinischen und mystischen Zusammenhang hat Luther seine Äußerung nicht gestellt, und der Wortlaut führt auf die nominalistische, nicht auf die augustinische Fragestellung.

Daß diese Fragestellung den Absichten Luthers nicht entspricht, zeigt die offenkundige Anlehnung an die nominalistische Fragestellung und die unzweideutige Ablehnung der Realisten in anderen Randbemerkungen Luthers. Er spricht ausdrücklich von dem Irrtum, dem die Realisten verfallen sind.[180]) Die Einzeldinge haben kein Sein eigener Art in Gott und sind in der göttlichen Natur nur der Erkenntnis nach.[181]) Luther redet auch ganz unverhüllt von einem Universale im Ding und betrachtet das Universale als eine begriffliche Abstraktion.[182]) Diese nominalistische, an Occam und Biel erwachsene Formulierung ist um so beachtenswerter, als Luther sie im Anschluß

an Augustin und als Folgerung aus Augustin und dem Lombarden entwickelt. Er deutet also philosophisch Augustin im Sinne Biels. Der ganze Apparat der nominalistischen oder occamistischen Theorie wird freilich nicht vorgeführt. Aber man sieht doch unschwer, daß diese Äußerungen nicht auf der Linie einer augustinischen oder „spekulativen", zum Realismus oder Neuplatonismus führenden Theorie liegen, vielmehr im Nominalismus wurzeln. Luther hat es so wenig vermocht, die neuplatonische Erkenntnistheorie des von ihm jetzt hoch geschätzten Augustin gegen die nominalistische Schultheologie auszuspielen, daß er vielmehr den Realismus als einen Irrtum betrachtet und Augustin eine ihm ganz fremde Erkenntnistheorie unterschiebt. Ist aber der Nominalismus Luthers noch so kräftig, daß er der selbstverständliche Maßstab der Deutung Augustins ist, dann kann von einer neuplatonischen Anschauung Luthers nicht gesprochen werden.

Auch in der Erörterung anderer Probleme zeigt sich eine deutliche nominalistische Bestimmtheit des theologischen Denkens Luthers. Er merkt, daß Augustin und die moderni, denen er sich selbst zuzählt, über den Begriff der Zeit sich verschieden ausgesprochen haben. Aber er macht nun nicht den Versuch, die Autorität Augustins gegen die Definition der Modernen ins Feld zu führen, er bemüht sich vielmehr um den Nachweis, daß Augustin und die Modernen übereinstimmen. Mit anderen Worten sagen beide dasselbe.[183]) Und wie er Augustin im Sinne der Modernen auslegt, so auch den Lombarden. Er lehnt ausdrücklich die Annahme des Lombarden ab, daß die Erbsünde der Zunder, die Schwäche der Natur, der Tyrann usw. sei. Hierin erblickt Luther nur Bezeichnungen des ungehorsamen Fleisches gegen den Geist. Weil die ursprüngliche Gerechtigkeit weggenommen wurde, tobt das Fleisch gegen den Geist.[184]) Das „Gesetz des Fleisches oder die Begierde (concupiscentia)" ist die Strafe der Erbsünde, nicht die Erbsünde selbst. Sie ist eine Schwäche der menschlichen Natur, nicht als solche schuldig und nicht an sich böse. Nur per accidens ist die Begierde böse, sofern die Seele, die die Begierde nicht

besiegt, sondern ihrer Neigung und ihrem Gewicht nachgibt, sündigt.[185]) Diese Anschauung findet Luther auch durch Paulus bestätigt. Denn Paulus erklärt, daß die concupiscentia denjenigen nicht schade, die Christo gemäß leben. Denn nachdem die Schuld vernichtet ist durch die Taufe, ist die Begierde nur eine Neigung zum Bösen.[186]) Würde man behaupten, daß die concupiscentia irgendwie Schuld sei und nicht in der Taufe vergeben würde, so würde der Taufe und der Gnade Gottes Unrecht geschehen.[187]) Die Erbsünde wird durch die Taufe ganz vernichtet, während die concupiscentia nicht ganz getilgt, sondern nur geschwächt wird. Eben deswegen kann die Erbsünde nicht in der Begierlichkeit oder im Zunder bestehen.[188])

Luther hat freilich gesehen, daß diese scholastische Theorie von der Erbsünde mit den Erklärungen Augustins und des Lombarden nicht ganz zusammenstimmen will. Aber er fühlt sich nicht genötigt, die überkommene theologische Lehre durch Augustin und den Lombarden zu korrigieren. Er meint vielmehr Augustin eine doppelte Auffassung von der Begierde zuschreiben zu müssen. Einmal rede Augustin von der Begierde, sofern sie die Schuld einschließe. Unter dieser Voraussetzung könne sie das Böse im Fleisch genannt werden. Vielleicht werde man auch dem Lombarden diese Meinung zuweisen müssen. Andererseits werde die Schuld ausgeschlossen, sodaß nun die Begierde nur als Strafe zu gelten habe. Luther emanzipiert sich also keineswegs von der nominalistischen Erbsündenlehre, die ihm vielmehr den Maßstab zum Verständnis Augustins und des Lombarden gibt. Ja auch das bestreitet Luther nicht, daß der Geist gegen die im Fleisch wohnende Begierlichkeit mit Erfolg ankämpfen kann. Das höhere Vermögen des Menschen (ratio und voluntas) ist frei.[189]) Die ratio, die früher angesichts des gehorsamen Fleisches die Gebote Gottes mit Leichtigkeit erfüllen konnte, hat jetzt angesichts des in allem widerstrebenden Fleisches eine schwierige Aufgabe. Das ist die Strafe für den Ungehorsam. Doch die Erfüllung der Gebote ist möglich, wenn auch unter Schwierigkeiten. Erleichtert wird die Auf-

gabe dadurch, daß die Taufgnade die Begierlichkeit schon geschwächt hat.[190]) Der Neigung zum Bösen kann widerstanden werden.[191]) Luther macht ausdrücklich darauf aufmerksam, wie auch Biel, daß der Christ nicht notwendig dem Bösen nachgibt. Es ist dem Willen nicht unmöglich, das Gute zu tun.[192]) Der freie Wille wird nicht deswegen verdammt, weil er nicht die Gnade hat oder nicht haben kann, sondern weil er die angebotene Gnade nicht annimmt oder die angenommene nicht bewahrt und der Gnade nicht als Führerin folgt.[193])

Was Luther hier über die Sünde ausführt, findet die zureichende historische Erklärung aus Biel und dem Nominalismus.[194]) Luthers Nominalismus tritt in ein noch helleres Licht, wenn man beachtet, daß es auf die positive Satzung Gottes zurückgeführt wird, wenn die böse Handlung zum Entbehren der Gerechtigkeit wird und im Handeln selbst bereits der Verlust erfolgt.[195]) Dem entspricht es, wenn Luther an einer anderen Stelle, charakteristischerweise wiederum im Gegensatz zum Lombarden, anläßlich der Erörterung über die Verbreitung der Erbsünde, sich auf die göttliche Anordnung und das göttliche Urteil beruft. Gott hat in gerechter Strafe es so festgesetzt, daß alles Fleisch, das von Adam durch das Gesetz der Zeugung stammt, derartig verdammt ist, daß, sobald es mit der Seele vereinigt wird, die ganze Person die ursprüngliche Gerechtigkeit entbehren muß.[196]) Nicht die Lust ist die eigentliche Ursache, sondern die göttliche Anordnung (divina ordinatio) bei der Bestrafung des Fleisches Adams. Wenn darum auch der Lombarde behauptet, daß die foeditas des Fleisches die Seele in Sünde verstrickt, so meint doch Luther, daß, wenn das Fleisch ganz rein wäre und auch ohne Lust verpflanzt würde, doch auf Grund des göttlichen Urteils (ex iudicio divino) das von (dem bestraften) Adam herstammende Fleisch die Seele erbsündig machen würde.[197]) Luthers Erbsündenlehre ist demnach ganz auf nominalistischer Basis aufgebaut. Seine Anerkennung Augustins und des Lombarden bedeutet hier keine Zuwendung zur augustinischen und lombardischen Theologie. Sie müssen sich vielmehr eine nominalistische Auslegung gefallen lassen. Und

Luther hat nicht unbewußt den Lombarden nominalistisch gedeutet. Er weiß, daß er den Lombarden korrigiert. Hatte Luther, als es sich um den Wert der Philosophie handelte, die philosophische Enthaltsamkeit des Lombarden anerkannt, weil er hier die Linie fand, auf die er selbst durch die nominalistische Theologie hingeführt wurde — jedenfalls mitbestimmt durch sie —, so hat er die Differenzen in der Sündenlehre zugunsten des Nominalismus entschieden. Aus beidem erhellt, wie stark Luther an die nominalistische Theologie gebunden war. [198])

Aber Luther soll in dieser Zeit nicht bloß mit der Aneignung der augustinisch-neuplatonischen Metaphysik und Mystik den Anfang gemacht haben, er soll auch, z. B. nach Köstlin, Äußerungen geprägt haben, die den Beweis liefern, daß die reformatorisch-religiöse Erkenntnis ihm schon aufgegangen ist. Wie sehr ihn einst der Gedanke an die Gottesgerechtigkeit in Römer 1, 17 peinigte, jetzt sei er jedenfalls zu der anderen Auffassung gelangt. Man werde annehmen müssen, daß Luther während seiner Vorlesungen über die Sentenzen und während seiner Vorbereitung zum Grade des Lizentiaten und Doktors erst noch ganz in der Stille an seinem neu gewonnenen Verständnis des Heilsweges als Christ und Theologe gearbeitet habe. Aber schon jetzt spreche er mit dem Ton freudiger Gewißheit aus, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei, wenn er auch diesen Begriff dort nicht auseinandersetze. Und Christus gelte als unser Glaube, unsere Gerechtigkeit, unsere Gnade und Heiligung. Ganz besonders komme seine Auffassung dieser Gerechtigkeit zum Ausdruck in einer Erklärung von Joh. 5, 26, derzufolge Gott dem Sohn gegeben habe, in sich das Leben zu haben, nämlich den heiligen Geist hervorzubringen. Wer an Christus glaube, werde leben. Denn er sei, wie Luther bekenne, durch den Glauben an seine Menschwerdung unser Leben, unsere Gerechtigkeit und unsere Auferstehung. [199]) Auch Jundt gedenkt der Originalität des zukünftigen Reformators, von der die Randbemerkungen Zeugnis ablegen. Freilich könne man nur einige gewissermaßen zufällig aufs Papier hingeworfene Ideen namhaft machen. Im Menschgewordenen kommt Gott zu uns, so wie wir sind. Eine

ganz neue Auffassung vom Glauben breche hervor. Der Glaube, der den Fleisch gewordenen Sohn, den Retter und Heiland Christus ergreife, rechtfertige den Menschen.[200])

Die eben zitierten Sätze Luthers haben immer wieder Anlaß zur Bekräftigung der Vermutung gegeben, daß Luther schon während seines ersten Erfurter Aufenthalts die entscheidende Erkenntnis gewonnen habe. Ist ihnen wirklich das Gewicht beizulegen, das z. B. Köstlin und Jundt ihnen beilegen, dann kann man an dieser Annahme nicht vorbeikommen. Denn aus späterer Zeit können diese Bemerkungen nicht stammen. Wohl hat Luther, wie der Herausgeber der Randbemerkungen in der Weimarer Ausgabe mitteilt, einmal eine Äußerung später eingetragen als die übrigen Notizen. Aber zu den soeben zitierten Äußerungen wird eine solche Anmerkung nicht gegeben. Die Schriftzüge verraten also keinen späteren Termin. Luther hat darum entweder alle diese Äußerungen mit den übrigen gleichzeitig niedergeschrieben, oder alle Äußerungen, die die neue Erkenntnis enthielten — nicht bloß die eine oder andere Äußerung — in recht viel späterer Zeit eingetragen. Das ist aber ganz unwahrscheinlich. Ein positiver Anhalt fehlt. Und wann sollte Luther wiederum das Erfurter Exemplar in die Hand bekommen haben? Nach seiner Romreise ist er nach Wittenberg gegangen. Erfurt scheint er nicht berührt zu haben. Und wenn doch, so wäre der Aufenthalt viel zu kurz gewesen, als daß er während dieser Zeit mit einer erneuten Lektüre der Sentenzen sich hätte befassen können. Angesichts der seiner harrenden Wittenberger Aufgaben fehlte auch der Anlaß zu einer solchen Lektüre.

Es ist aber auch gar nicht nötig, die eben zitierten Äußerungen Luthers reformatorisch zu verstehen. Der Wortlaut zwingt nirgends dazu. Köstlin muß selbst zugeben, daß Luther den Satz, Christus sei unsere Gerechtigkeit, gar nicht weiter auseinandersetze. Köstlin muß auch darauf hinweisen, daß Luther mit Augustin von Christo als unserem Glauben usw. spreche. Das hätte stutzig machen können, zumal Luther nirgends die für seine reformatorische Rechtfertigungslehre charakteristische Beziehung in den Randbemerkungen zum Ausdruck bringt, und

andererseits in den Randbemerkungen die Abhängigkeit Luthers von der katholischen Fragestellung deutlich genug ist. Eine Betonung der rechtfertigenden Gnade und des rechtfertigenden Glaubens hat nur dann eine Bedeutung für die Annahme, daß Luther schon im Jahre 1509/10 die reformatorische Erkenntnis besessen hat, wenn Gnade, Glaube und Rechtfertigung in der Beziehung nachweisbar sind, die die reformatorische Rechtfertigungslehre bestimmt. Dies ist aber so wenig der Fall, daß vielmehr die katholische Struktur deutlich hervortritt.

Daß Luther noch an der fides acquisita festhält, soll nicht sonderlich hervorgehoben werden, da Luther nicht ausführlich sich auf diese fides einläßt.[201]) Wenige Zeilen später entwickelt er dann im Anschluß an Hebr. 11, 1 den Glaubensbegriff näher. Der Glaube ist die Substanz der Dinge, die man erhofft, d. h. er ist das, was der Hoffnung notwendig vorangeht. Er ist das argumentum dessen, das man nicht sieht, d. h. die „Kuntschafft", das Zeichen (signum). Die Verdienste bauen sich nicht auf dem Glauben auf. Das ist für Luther etwas ganz Selbstverständliches (ut notum est). Da man aber ohne Fundament nicht bauen kann, so kann man auch ohne Glauben nicht hoffen und gut handeln. Der Glaube ist darum in dem Sinne Substanz (substantia), als Bestand haben und verharren (quod est in spe) nur möglich ist, wenn zuvor der Glaube existiert. Argumentum dessen, was man nicht sieht, und substantia dessen, was man erhofft, ist also der Glaube. Aber der Glaube ist doch nur die Voraussetzung der Hoffnung und der Liebe. Durch den Glauben erhält man Kunde von der unsichtbaren Welt und gibt der Hoffnung die Richtung an, in der sie sich bewegen soll.[202]) So wird er zu einem Fundament. Aber das Leben und die Verdienste wirkt nicht der Glaube. Dieser Glaubensbegriff entspricht so wenig der reformatorischen Auffassung vom Glauben, daß er vielmehr ganz in den Bahnen der überkommenen Definition vom Glauben sich hält. Schon Augustin hatte in seinem Enchiridion eine analoge Abgrenzung von Glauben, Hoffnung und Liebe gefunden, und sie wurde ein Bestandteil der katholischen Theologie. Das Bestreben, diese

drei Größen miteinander zu verbinden, ist freilich vorhanden. Aber das ist nichts Luther Eigentümliches. Dies Bestreben zeigt die katholische Theologie seit den Tagen Augustins. Daß Luther hier aber nicht unter augustinischem Einfluß steht, sondern nur die aus der Spätscholastik überkommene Theorie vorträgt, beweist die Zerlegung des Glaubens in die fides acquisita [203]) und fides infusa [204]), und ebenfalls die Deutung des Satzes Pauli, daß der Glaube aus dem Hören stamme. Auf Grund des äußeren Hörens der Predigt und des inneren Begreifens der Verkündigung erfolgt der Glaube oder die Zustimmung (assensus). [205]) So autoritär wird aber dieser als Zustimmung definierte Glaube gefaßt, daß schon der den Glauben hat, der dem Sinn der Worte zustimmt, ohne auch nur die Wahrheit dessen, dem er zustimmt, zu erkennen. [206]) Ja der Wortlaut der lutherschen Erklärung scheint vorauszusetzen, daß der Glaube überhaupt nicht die Wahrheit dessen, dem er zustimmt, zu begreifen braucht. [207]) Daß wir hier vor dem nominalistischen Glaubensbegriff stehen und eine Milderung durch augustinisches „Erkennen" [208]) in weiter Ferne bleibt, liegt auf der Hand. Bewegten sich die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Luthers auf nominalistischer Fläche, so verrät auch sein Glaubensbegriff die nominalistische Herkunft. So zentral die Bedeutung des Glaubens in erkenntnistheoretischer Beziehung ist, so sehr er theologisch als Fundament gewürdigt wird, so fehlt hier doch auch nur die leiseste Andeutung einer religiös-reformatorischen Linie. Daß Luther darum vom gemeinen Mann als fides explicita nur die Anerkennung dessen fordert, daß es einen Gott gibt, daß er Vergelter und Erlöser ist, kann nicht überraschen. [209])

Eine reformatorische Linie ist also in diesen Äußerungen über den Glauben — vollends, wenn man seine Beziehung zu Hoffnung und Liebe beachtet — nicht zu konstatieren. Jundt meint, daß die fides acquisita schon der Heilsglaube sei, und daß er den Menschen rechtfertige, nicht weil er glaube, sondern durch das, was er glaube. Eine völlig neue Auffassung vom Glauben breche sich Bahn. [210]) Aber Jundt ist den Beweis schuldig geblieben. Von einem Christus ergreifenden Glauben

spricht Luther überhaupt nicht. Und wenn man bedenkt, mit welcher Schärfe Luther grade das autoritäre Element des Glaubens heraushebt, in welchem Sinn er von der fides explicita spricht, wird man vollends nicht sich davon überzeugen können, daß in der von Luther hier vorgetragenen fides acquisita eine ganz neue Glaubensauffassung sich bemerkbar macht. Luthers Äußerungen sprengen hier nirgends den katholischen und nominalistischen Rahmen.

Den rechtfertigenden Glauben hat Luther in dieser Zeit sich ganz anders vorgestellt, wie Jundt meint, dem offenbar eine Verwechselung des Glaubens mit dem rechtfertigenden Glauben untergelaufen ist. Der Glaube nämlich, durch den man gerechtfertigt ist, besteht nicht ohne Liebe und Hoffnung.[211]) Den Glauben schlechthin hatte Luther prinzipiell unabhängig gemacht von Hoffnung und Liebe. Hier dagegen, wo das Problem der Rechtfertigung zur Diskussion steht, erklärt Luther, könne man nicht einfach vom Glauben reden, sondern von dem durch die Liebe tätigen oder rechtfertigenden Glauben.[212]) Luther spricht von der Liebe (caritas), durch die wir Gott formaliter lieben[213]) und die immer mit dem heiligen Geist gegeben wird und der heilige Geist mit ihr und in ihr.[214]) Durch die Liebe wird man mit Gott vereinigt.[215]) Katholisch ist es auch, wenn Luther erklärt, daß die Liebe die Herrin der Tugenden und die Königin der Verdienste sei.[216]) So wenig kennt also Luther in dieser Zeit einen rechtfertigenden Glauben im reformatorischen Sinn, daß er vielmehr die allgemein katholische Auffassung von dem durch die Liebe formierten Glauben teilt. Und die charakteristische Trennung der beiden Glaubensbegriffe, die einen selbstverständlichen und im Glauben schlechthin begründeten Übergang des einen Glaubens in den anderen nicht zuläßt, wird gleichfalls von Luther akzeptiert. Zu Römer 1, 17 wußte Luther auch nichts Originales zu sagen. An dieser echt katholischen Stellung zum Problem des Glaubens und der Liebe oder des Glaubens schlechthin und des rechtfertigenden Glaubens muß jeder Versuch scheitern, Luther schon jetzt die reformatorische Erkenntnis zuzusprechen.

Dann wird man auch die Aussagen Luthers über die Bedeutung Christi anders werten müssen, als es bisher in der protestantischen Lutherforschung der Fall gewesen ist. Es gibt doch schon zu denken, daß der Satz, Christus sei unser Glaube, unsere Gerechtigkeit, Gnade und Heiligung[217]) ein augustinisches Zitat ist. Wenn aber schon deswegen eine augustinische und jedenfalls keine reformatorische Deutung angezeigt erscheint, so vollends nicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß diese Aussage in einem Zusammenhang sich findet, der die katholische Deutung der Liebe zur Voraussetzung hat. Ist Christus unser Glaube und unsere Gerechtigkeit, so kann dies nicht im Sinn der späteren Glaubensgerechtigkeit gemeint sein, sondern nur insofern, als er der Urheber der Gerechtigkeit ist, die Gott fordert. Wenige Zeilen später wird denn auch von der Liebe gesprochen, die mit dem Willen zusammenwirkt, um Akte der Liebe zu verwirklichen. Wie Luther den Satz, daß Christus unsere Gnade sei, verstanden haben will, darüber läßt er an einer anderen Stelle keinen Zweifel. Christus hat die Gnade gegeben, durch welche die Werke des Gesetzes Gott angenehm werden. Ohne die Gnade kann das Gesetz nicht erfüllt werden, auch wenn alle seine Werke geschehen.[218]) Luther hat wie jeder fromme katholische Christ von der Gnade und Gerechtigkeit Christi sprechen können, ohne deswegen vom Katholizismus sich entfernen zu müssen. Auch wenn er von Christus als unserem Glauben redet (nostra fides), wird man nicht genötigt, reformatorische Erkenntnis vorauszusetzen. Auch Augustin konnte so sprechen, ohne deswegen eine evangelische Auffassung vom Glauben zu besitzen. Luther erläutert nun freilich nicht diesen Satz dort, wo er ihn niederschreibt. Aus den Randbemerkungen zu Augustin kann man aber das Verständnis dieses Satzes gewinnen. An Christum glauben heißt an seine Menschheit glauben, die uns in diesem Leben gegeben ist zum Leben und Heil. Denn er ist durch den Glauben an seine Fleischwerdung unser Leben, unsere Gerechtigkeit, unsere Auferstehung. Denn er sagt, er werde uns das ewige Leben geben, d. h. den heiligen Geist mit dem Vater und Sohn.[219]) Christus, der

das Leben hat, übermittelt es uns durch seine Fleischwerdung. Er hat freilich dies Leben als Gott[220]); aber durch die Menschwerdung gewinnen wir es. Auf die Menschwerdung und den Menschgewordenen hat sich also unser Glaube zu richten. In diesem Sinne ist Christus unser Glaube. Eine besondere religiöse und ethisch-psychologische Auffassung von der Menschheit Christi in der Weise, daß im Menschlichen selbst das Göttliche sich darstellt und nun die Grundlage zu einer Umbildung der alten Christologie gelegt wäre, liegt diesen Sätzen fern. Das Leben wird nicht ethisch-psychologisch mit dem „geschichtlichen Jesus" verbunden gedacht, sondern mit der Gottheit der zweiten trinitarischen Person. Da aber der Menschgewordene es mitteilt und Glauben fordert, muß man an die Menschheit und Fleischwerdung glauben. Bezeichnet also Luther Christus als unseren Glauben, und zwar den Menschgewordenen, so bedeutet das weder eine reformatorische Auffassung vom Glauben, noch eine reformatorische Stellung zur Menschheit Jesu. Auch hier bleibt er innerhalb der katholischen Fragestellung und sagt nichts, was nicht auch von einem Katholiken und Nominalisten gesagt werden könnte.[22])

Daß wir in Luthers Aussagen über Christus als unsern Glauben, unsere Gerechtigkeit und Gnade nicht schlechthin augustinische und lombardische Einflüsse zu erkennen haben[222]), daß Luther auch hier von der Theologie bestimmt wird, mit der er in Erfurt bekannt wurde, das zeigen gelegentliche kurze Äußerungen der Randbemerkungen. Schon wenn Luther sagt, daß Christus das Gesetz nicht durch Werke nach dem Gesetz erfüllt habe, weil das Gesetz auf diese Weise unerfüllt sei und nicht erfüllt werden könnte, und wenn er hinzufügt, daß ohne Gnade das Gesetz nicht erfüllt werde, auch wenn alle seine Werke geschehen[223]), so wird man wohl in dieser Formulierung trotz der Anspielung auf den Römerbrief einen Nachhall der nominalistischen Theorie von der Gesetzeserfüllung erkennen dürfen. Gerechnet wird mit der Möglichkeit, daß alle Werke des Gesetzes verwirklicht werden; nominalistisch gesprochen: sie werden der Substanz nach erfüllt. Aber diese Erfüllung hat keinen Wert,

weil ihr das Gepräge der Gnade fehlt. Erst durch dies Gepräge werden sie angenehm vor Gott. Man wird um so eher an eine solche nominalistische Deutung denken dürfen, als Luther das nominalistische meritum de congruo und de condigno nicht preisgegeben hat.[224]) Eine nominalistische Auslegung liegt darum nicht außerhalb des Bereichs der Möglichkeit. Unzweifelhaft nominalistisch ist es aber, wenn Luther erklärt, daß die Liebe faktisch (de facto) immer mit dem heiligen Geist verliehen werde. Es wäre auch eine andere Ordnung möglich.[225]) Aber es hat Gott gefallen, diese Ordnung zu geben. Innere Notwendigkeiten schweben Luther nicht vor. Die nominalistische Vorstellung vom schrankenlosen Willen Gottes und der positivistisch-statutarischen Regulierung des Heilsweges liegt diesem Ausspruch zugrunde. Hatte Luther, als er die Verbreitung der Erbsünde erklärte, von der nominalistischen Theologie Gebrauch gemacht, so auch jetzt. Seine Kritik an den habitus stützt er freilich durch die Autorität des Lombarden.[226]) Aber es wäre doch auffallend, wenn wir es wirklich mit einer einfachen Rückkehr zum Lombarden zu tun hätten. In der Tat ist der Lombarde nur eine Stütze. Luther hat nicht erst durch den Lombarden die habitus kritisieren gelernt. Schon die nominalistische Schule übte hier Kritik, Occam sowohl wie d'Ailli, deren Schriften Luther studiert hatte. Nach diesem ist auch die heiligmachende Gnade dasselbe wie der Habitus der Liebe. Ehe Luther sich mit dem Lombarden selbsttätig beschäftigte, wurde er in die nominalistische Kritik der übernatürlichen Habitus und ihrer metaphysischen Seinsqualitäten eingeführt. Die in den Randbemerkungen geübte Kritik hat Luther demnach nicht ursprünglich vom Lombarden gelernt. Das erhellt auch daraus, daß Luthers Auffassung nicht mit derjenigen des Lombarden zusammenfällt. Denn Luther betrachtet nicht wie der Lombarde die wirkende und mitwirkende Gnade als ein und dieselbe Gnade. In den Bemerkungen zur dist. 26 des zweiten Buches der Sentenzen, wo der Lombarde diese Gleichsetzung vorträgt, entwickelt Luther die nominalistische Doktrin; und zum entscheidenden c. 9 hat er keine sachliche Bemerkung gemacht.

Er eignete sich ja auch die Unterscheidung der merita de congruo und condigno an und kann erklären, daß der heilige Geist oder die Liebe mit dem Willen zusammentrifft, um Akte der Liebe zu erzeugen.[227] Dieser Akt der Liebe aber vereinigt uns mit Gott. Der habitus aber ist der heilige Geist.[228]) Die Anlehnung an den Lombarden erfolgt also auf der theologischen Grundlage des Nominalismus.

Nun würde man gewiß nicht der Gesamthaltung Luthers in jener Zeit gerecht, wenn man ihn als einen reinen Nominalisten bezeichnen würde. Sein theologisches Denken ist freilich durch den Nominalismus wesentlich bestimmt. Aber er geht nicht im Nominalismus auf. Es war schon früher darauf hingewiesen, daß der Lebensgang Luthers zu einer Spannung zwischen religiöser und theologischer Entwicklung führen könnte. So konnte denn auch schon dessen gedacht werden, daß Luther nicht gewillt war, der nominalistischen Schule um jeden Preis sich anzuschließen. Derselbe Luther, der in nominalistischen Kategorien denkt, kann doch in den Randbemerkungen ein scharfes Urteil über Biel fällen und zugleich den Lombarden loben, der dem Evangelium näherkomme als Biel und die Philosophen. Er kann die Modernen sowohl wie die Skotisten und Realisten ablehnen, wenn er sich überzeugt, daß sie zum Glauben Zusätze menschlicher Art machen. Die nominalistische Opposition gegen die Philosophie und Vernunft und die nominalistische Betonung des Wortes Gottes und des Glaubens, sobald es sich um göttliche Dinge handelt, gewinnen bei Luther eine Kraft, die auch gegen den Nominalismus sich wenden kann. Der Nominalismus kann gegen den Nominalismus ausgespielt werden, ein tieferes religiöses Verständnis dann den Nominalismus auflösen. So kann denn auch Luther die religiös inhaltsleeren Spitzfindigkeiten der Modernen, der Grammatiker und Logiker verächtlich behandeln.[229]) Der Luther, der schon von Wittenberg aus nach einer Theologie trachtete, die das Wesentliche erörterte, konnte nicht an dürren Subtilitäten Gefallen finden.[230]) So ist es gewiß nicht zufällig, daß gerade die gravierendsten Thesen der Nominalisten über die Zulänglich-

keit der natürlichen Kräfte in den Randbemerkungen fehlen, und daß er gerade die Momente in der Freiheits- und Sündenlehre eines Biel betont, die auf eine thomistisch-augustinische Fragestellung hinleiten.[231]) Und wenn auch in der Auffassung von den Werken des Gesetzes und der angenehm machenden Gnade die nominalistische Struktur erschlossen werden konnte, so wird doch beachtet werden dürfen, daß Luther eine Erfüllung des Gesetzes durch Werke des Gesetzes für unmöglich hält. Tatsächlich ist das Gesetz so nie erfüllt und kann nicht so erfüllt werden.[232]) Die theoretisch festgehaltene These der Nominalisten scheitert an der Wirklichkeit. Aus den nominalistischen Formulierungen blickt uns eine ernstere und tiefere Erkenntnis vom Unwert der Gesetzeswerke überhaupt an. Wenn Luther die Begierlichkeit und den Zunder der Sünder auffallend stark betonen kann, freilich wiederum unter Respektierung der nominalistischen Formeln, aber in Anlehnung an die Energie der lombardischen Darbietungen, so steckt auch hier ein Moment, das gegen die nominalistische Formulierung sich richtet, und, zumal Luther selbst in seinem Mönchsleben die Macht der Begierlichkeit erfuhr, über den Nominalismus hinausführen konnte. Ihm wird die concupiscentia zu einer lebhaft empfundenen Strafe und ihre den Willen zur Zustimmung und also zur Sünde zwingende Macht wird angstvoll ins Auge gefaßt. Das Fleisch „tobt" ja gegen den Geist. Das bleibt der auch durch die Randbemerkungen gesicherte historische Kern der späteren Aussagen Luthers über die Kämpfe im Kloster. Die nominalistischen Formeln werden mit einem antinominalistischen Geist erfüllt. Es ist auch für Luther selbstverständlich, daß, wer die Sünde nur aus Scheu vor der Strafe haßt, zu den Bösen gehört, während die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen.[233])

Des weiteren gilt ihm Augustin als der nie genug zu lobende Kirchenvater. Damit will er nicht ein kirchliches Urteil über Augustin pietätvoll respektieren. Hatte er doch zeitweilig Augustin herzlich wenig Achtung bezeugt. Sein Urteil über Augustin, den er schon jetzt dem Aristoteles gegenüberstellt, ist der Ausdruck der Wandlung seiner inneren Beziehungen zu

Augustin. Nun waren aber in den Randbemerkungen keine spezifisch theologischen und philosophischen Elemente nennenswerter Art enthalten, die nur durch einen originalen Einfluß der augustinischen Theologie zu erklären gewesen wären. Allerdings findet Luther in Augustin und im Lombarden Bundesgenossen gegen Aristoteles, die Philosophen und die Fündlein der hochmittelalterlichen Scholastik. Aber dies reicht nicht aus, um sein Urteil über den Magister und vornehmlich Augustin zu erklären. Denn diese Bundesgenossenschaft verstärkte doch nur die Position, die ihm der Nominalismus bot. Dann können es nur die religiösen Elemente des Augustinismus gewesen sein, die Luther angezogen und seine Hochschätzung Augustins begründet haben. Nun könnte ja eingewendet werden, daß Luthers Randbemerkungen zu den augustinischen Schriften sehr wenig ergiebig sind gerade im Hinblick auf die Heilsfrage. Aber hier wird man Luthers Schweigen eine positive Schlußfolgerung entnehmen dürfen, zumal er gerade in diesen Randbemerkungen angesichts der Seligkeitsfrage Augustin und Aristoteles einander gegenüberstellt. Luthers Bemerkungen sind also deswegen so spärlich ausgefallen, weil er mit Augustin sich in Übereinstimmung wußte. Eine andere Deutung müßte den größten Schwierigkeiten begegnen. Denn als er in den augustinische Schriften enthaltenden Band seine Bemerkungen eintrug, hatte er schon jenen Brief an Braun geschrieben; der entscheidende Zuspruch des Staupitz lag ebenfalls hinter ihm. Er trat also, als er 1509 die Schriften Augustins las, nicht in eine völlig neue Welt ein, die ihn zu Äußerungen der Überraschung hätte veranlassen können. Wo ihm etwas auffällig oder bemerkenswert erschien, wie beim Zeitbegriff Augustins, hat er seine Eintragungen gemacht. Dann darf man wiederum folgern, daß Augustins Sätze über die Gnade Gottes von Luther mit Zustimmung gelesen wurden. Dann ist es aber gerade die Frömmigkeit Augustins gewesen, die Luther anzog. Was Staupitz angebahnt hatte und Luther durch die Schrift bestätigt fand, wurde durch Augustin und den Lombarden verstärkt. In den Sätzen, die die Gabe des heiligen Geistes, der Gnade und der

Liebe herausheben, dürfen wir also trotz der nominalistischen theologischen Einrahmung die Frömmigkeit Luthers pulsieren sehen. Das heißt aber dann vollends, daß die Akzente verschoben sind und daß die nominalistische Advokatur der menschlichen Kraft und Fähigkeit der Gnadengabe Gottes weicht. Ein antinominalistisches Frömmigkeitselement wird wirksam, das die kluge Berechnung des „natürlichen" Menschen ignoriert. Gemessen an den Akzenten und Motiven der Frömmigkeit, gehört Luther nicht mehr zum Nominalismus, an dem er ja ohnehin Kritik zu üben begann und dessen theologische Motive er gegen ihn selbst auszuspielen schon jetzt die Fähigkeit besaß.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist es nun auch keineswegs unerheblich, daß Luther in den Randbemerkungen zu Augustins Schriften Augustins Bemerkung von der Kraft in der Niedrigkeit auf die Demut deuten und in der Demut die Stärke finden kann[234]); daß er mit Augustin behauptet, daß wir durch den Tod Christi der Welt gekreuzigt seien und die Welt uns[235]); daß er in den Randbemerkungen zum Lombarden die Anmaßung und den Selbstruhm in der Danksagung des Pharisäers brandmarkt.[236]) Die Bemerkung des Lombarden, daß gewissen Gnadengaben der Wille vorangehe, begleitet Luther schon mit den Worten: „Doch nicht er allein."[237]) Nun löst sich ihm überhaupt der theologisch festgehaltene Begriff des Verdienstes auf. Nicht nur, daß er auf die zuvorkommende Gnade aufmerksam macht, er kann auch den augustinischen Gedanken hervorheben, daß alles, was man an Verdiensten besitzt, ein Geschenk der zuvorkommenden Gnade ist und daß Gott in uns nur seine eigenen Gaben krönt.[238]) Der Vers, den Luther hier anführt, stammt freilich nicht von Augustin.[239]) Aber der in diesem von der Scholastik öfters zitierten Vers enthaltene Gedanke ist ganz augustinisch. Wort und Gedanke sind Luther wertvoll geblieben. Er zitiert den Vers wiederum in den Bemerkungen zu Taulers Predigten. Mit Augustin will er auch dem Satz Pauli, daß es nicht an unserem Wollen und Laufen liege, seinen absoluten Sinn zurückgegeben wissen. Eine Gleichwertigkeit[240]) der Gnade und des Willens jedenfalls mit Rücksicht

auf das Werk wird bestritten. Man muß Pauli Wort absolut verstehen und das Ganze Gott zuschreiben.[241]) Diesen Gedanken fügen sich nun die angeblich reformatorischen Aussagen über Gnade und Gerechtigkeit Christi, über Christus als unser Heil und Leben ungezwungen ein. Eine nominalistisch-theologische Einrahmung war hier freilich möglich und wahrscheinlich. Aber über die Bedeutung dieser Aussagen für die Frömmigkeit Luthers ist damit noch nicht das Urteil gesprochen. Sie ordnen sich der Frömmigkeit Luthers ein, die von der zuvorkommenden und als göttliche Gabe empfundenen Gnade lebt. Der die nominalistische Theologie vortragende und in der theologischen Fragestellung des Nominalismus sich bewegende Luther lebt in einer Frömmigkeit, die augustinisches Gepräge trägt und den leitenden Interessen des Nominalismus zuwiderläuft. Das ist das sichere Ergebnis, das die Randbemerkungen bieten. Hat man sie unergiebig genannt und nichts Rechtes mit ihnen anzufangen gewußt, so sind dafür nicht die Randbemerkungen verantwortlich zu machen, sondern die falschen Voraussetzungen, mit denen man an die Randbemerkungen herantrat. Nun aber bestätigen vollends die Notizen Luthers zum Lombarden und zu Augustin, was über die Entwicklung Luthers vor 1512 ausgeführt war. Die Kritik und Theologie des Nominalismus und die praktisch religiöse Haltung, zu der er schon während der ersten Erfurter Zeit geführt und die durch Augustin ihm bestärkt wurde, das sind die entscheidenden Linien der Gesamthaltung Luthers vor seiner Bekehrung. Das sind auch die Linien, auf die die kritische Analyse der Selbstaussagen Luthers hinführte. Als bezeichnende Momente heben sich aber innerhalb des nominalistisch-theologischen Gefüges der Gewissensernst und die Gnadenenergie heraus, die sogar den Lombarden korrigierte. So geben die Randbemerkungen den späteren Selbstaussagen Luthers den historischen Rückhalt; wiederum rücken diese Aussagen die Randbemerkungen in ein schärferes Licht. Aber es fehlt, was man spezifisch reformatorisch nennen könnte. Luther besaß es noch nicht.

III.

Das Auftauchen der originalen religiösen Erkenntnis Luthers und die Nachwirkungen der älteren Entwicklungsmotive in der ersten Vorlesung über die Psalmen.

Das augustinische Element der Frömmigkeit, das schon in den Randbemerkungen Luthers konstatiert werden konnte, das in Spannung geriet mit der im wesentlichen nominalistisch gearteten Theologie Luthers, aber gerade die Entwicklungslinie verstärkte, die durch die Erfurter Krise und den Zuspruch des Staupitz angelegt wurde, lebt in der Vorlesung über die Psalmen weiter. Das ist schon so oft nachgewiesen worden, daß eine neue, in Einzelzitaten sich ergehende Darstellung überflüssig ist. Die Ethik des Aristoteles und der von ihr in der Spätscholastik gemachte Brauch werden so deutlich, wie man es sich nur wünschen mag, bekämpft. Augustin hat Aristoteles verdrängt. Was gut ist und was wahre Gerechtigkeit ist, weiß Aristoteles ebensowenig wie diejenigen, die ihm folgen. Selbst in der Weihnachtspredigt von 1514 (1515?) über Joh. 1, 1[242], die doch den Dienst anerkennt, den Aristoteles der Theologie zu leisten vermag, ist das Urteil über Aristoteles recht unfreundlich. Denn Luther, der doch in dieser Predigt mit Hilfe der aristotelischen Philosophie den neuplatonischen, die Persönlichkeit Gottes vernichtenden Seinsbegriff der kirchlichen Lehre von Gott verdrängt und Gott wesentlich als Leben und Bewegung begreift, erklärt doch, daß die aristotelische Philosophie der Theologie nur dann gute Dienste leiste, wenn man sie anders verstehe und anwende, als wie Aristoteles beabsichtige. Er habe offenbar gestohlen, was er mit Pomp vortrage. So gibt Luther auch hier seiner starken Animosität gegen Aristoteles Ausdruck. Denifle hat es auffallender Weise unterlassen, dieser Wendung des Lutherschen Urteils zu gedenken. Dann hätte er freilich Luther nicht den Vorwurf der Prinzipienlosigkeit machen können. Also selbst dort, wo man mit der aristotelischen Philosophie etwas anfangen kann, wird Aristoteles von Luther zensuriert.

Vollends dort, wo er ihm religiös verderblich erscheint. Die Juden, die Stolzen und Aristoteles stehen unter derselben Verdammnis. Denn sie meinen, daß wir gerecht gemacht werden, indem wir Gerechtes tun, während wir doch zuvor Gerechte sein müssen, um gerechte Werke tun zu können.[243]) Ohne solche vorhergehende Gerechtigkeit ist es uns weder möglich, gerechte Werke zu tun noch überhaupt des Zornes Gottes ledig zu werden. Die Zuwendung zu Gott, mit der die Abwendung des Zornes Gottes verknüpft ist, ist uns von uns aus nicht möglich. Gott selbst muß uns bekehren; wir können nur darum bitten.[244]) Was Luther einst durch Staupitz aufgegangen war, das findet jetzt seinen unzweideutigen Ausdruck. Und wenn schon in den Randbemerkungen Luthers Augustins Würdigung Christi als unserer Gerechtigkeit und Augustins Betonung der zuvorkommenden Gnade, die auch unsere Verdienste illusorisch macht, in Luther ein Echo gefunden und ihm die Kraft gegeben hatten, gegen des Lombarden Bemühung, dem menschlichen Willen neben der göttlichen Gnade seine Bedeutung zu wahren, aufzutreten, so nimmt Luther in der Psalmenvorlesung diesen Gedanken in vollem Sinne auf. Christus ist unsere Gerechtigkeit und unser Friede, den uns Gott gegeben hat.[245]) Wir werden nur durch die reine Gnade des verheißenden Gottes gerechtfertigt, nicht aus dem Verdienst der eigenen Gerechtigkeit, das der Gnade vorangeht.[246]) Die Energie der Lutherschen Frömmigkeit stellt sich schon ganz dar in der Überzeugung von der ohne vorherige Verdienste der Menschen rechtfertigenden Gnade Gottes. Das braucht noch keineswegs über den Katholizismus hinauszuführen. Denn Gottes rechtfertigende Gnade, die von vorangegangenen Verdiensten absehen kann, war auch der Angelpunkt der Frömmigkeit Augustins. Das „gesunde" katholische System ist auf diesem Gedanken aufgebaut. Luther ist sich auch noch keines Gegensatzes gegen die Kirche, der er angehörte, bewußt gewesen. Er kann auf die Gebete der Kirche sich berufen[247]), das Horensingen preisen, das Mönchtum empfehlen und dergl. mehr. Die römischen Institutionen einschließlich der römischen Liturgie stellt er als von Gott und dem heiligen Geist geordnete

Mittel der Tugendübung und des Lobpreises Gottes hin. Die Gegensätze, in denen er seine religiöse Anschauung zum Ausdruck bringen kann, entfernen sich nicht von der Fragestellung Augustins. Wenn er die Selbstgerechtigkeit und eigene Rechtfertigung der von Gott umsonst verliehenen Rechtfertigung gegenüberstellt[248]), wenn er in Selbstgericht und Sündenbekenntnis eine Rechtfertigung Gottes erblickt, sofern eben durch dies Selbstgericht Gott als gerecht und wahrhaftig anerkannt wird, und der Sünder jeden Anspruch auf Eigenwert fallen läßt[249]), wenn er Gesetz und Buchstaben, Gnade und Geist als Gegensätze behandelt, ohne doch den Begriff des Gesetzes auf das Alte Testament zu beschränken oder den Geist lediglich dem Neuen Testament vorzubehalten[250]), wenn er das geistlich verstandene Gesetz dem Evangelium gleichstellt, deswegen von den Pharisäern behauptet, sie hätten das Gesetz vernichtet, weil sie lediglich dem Buchstaben gedient hätten, während die Propheten den geistlichen Gehalt des Gesetzes erkannt und beachtet hätten[251]), wenn er die ganze Schrift unter die Gegensätze des Buchstabens und des Geistes stellt[252]), wenn auch das Evangelium nicht bloß lebendig macht, sondern auch richtet und tötet[253]), so führt das nirgends über den Augustinismus hinaus.[254]) Auch die augustinische Fassung der Rechtfertigung als einer Gerechtmachung ist in der Vorlesung über die Psalmen enthalten.[255]) Weithin ist in den Ausführungen Luthers über die Rechtfertigung nur der der religiösen Psychologie des Katholizismus entsprechende Gegensatz der von Gott geschenkten Gerechtigkeit und der an der Gnade vorbeigehenden Gerechtigkeit des Gesetzes und der Werke enthalten. Auch der Glaubensgerechtigkeit wird keineswegs immer in dem Sinn gedacht, den der Bericht Luthers über sein entscheidendes Erlebnis angibt, sondern öfters nur im Sinn der eben genannten Antithese.[256]) Daß der Glaube als Geschenk Gottes bezeichnet wird, ist natürlich auch noch kein Beweis für reformatorische Erkenntnis. Solche Sätze fand Luther bei dem Lombarden, bei Bernhard und Augustin in großer Anzahl. Selbst wenn der Glaube unter den Gesichtspunkt der Kraft zum Guten gestellt wird, braucht man noch nicht vorauszusetzen, daß

dem Katholizismus geblieben ist. Diese Verbindung konnte Luther schon in den Randbemerkungen zum Lombarden in Anlehnung an den Lombarden, ohne doch vom katholischen Glaubensbegriff sich zu entfernen. Ja, Luther kann auch von der Infusion der Gnade reden, die dem durch die Sünde beunruhigten Gewissen Friede und Fröhlichkeit verleiht [251].

Daß Luther in der Römerbriefvorlesung noch stark unter dem Einflusse Augustins steht, daß er nicht nur selbst sich einer Abweichung von Augustin nicht bewußt ist, sondern tatsächlich seine Auffassung von der Rechtfertigung keineswegs überall deutlich abgegrenzt ist gegen die augustinische, das ist, jedenfalls in der protestantischen Forschung, so wenig umstritten, daß ein ausführlicher Nachweis dieser These überflüssig ist. Wenn aber die Römerbriefvorlesung noch ein starkes augustinisches Element enthält, wenn selbst Denifle zugibt, daß nicht bloß der Luther von 1509/10, sondern auch der Luther von 1515 die katholische Auffassung von der rechtfertigenden Gnade und der Gerechtigkeit Gottes noch besitzt, dann tritt auch angesichts dieser Tatsache Denifles psychologische Erklärung des Niederganges Luthers in ein eigentümliches Licht. Denn nun müßte Luther in wenig Monaten allen sittlichen Ernst, den er ja durch sein Festhalten an der augustinisch-katholischen Rechtfertigungslehre bekundete, weggeworfen haben, um der „reformatorischen" sich zuzuwenden, die ja nach Denifle jedes sittlichen Ernstes bar ist und die traurige Konsequenz der occamistischen Theologie zieht. Eine solche plötzliche Wandlung wäre höchst unglaubwürdig, wenn nicht ein konkretes, zwingendes psychologisches Motiv nachgewiesen werden könnte. Denifle ist diesen Nachweis schuldig geblieben. Vielmehr bemüht er sich in seiner psychologischen Darstellung, den langsamen, allmählichen Bankerott Luthers aufzuweisen. Er rechnet also selbst nicht mit einem plötzlichen Umschwung. Dann aber ist gerade Luthers Wiedergabe der augustinischen Anschauung ein starker Beweis gegen die Zuverlässigkeit der psychologischen Schilderung Denifles. Nun müßte wenigstens der Nachweis erbracht werden, daß es Luther gar nicht ernst gewesen sei mit der Reproduktion der augustinischen

Rechtfertigungslehre. Den Beweis hat Denifle nicht geliefert und hätte er auch nicht liefern können, ohne mit den Quellen noch viel willkürlicher umzugehen, als es ohnehin schon geschehen ist.

Hätte diese Anlehnung Luthers an Augustin Denifle wohl zu einer Revision seiner Schilderung der Entwicklung Luthers veranlassen können, so auch die Motive, die Luther bewegen, wenn er die rein sakramental-magische Auffassung von der Einflößung der Gnade bekämpft. In der Vorlesung über den Römerbrief ist ihm Aristoteles nicht bloß der eigentliche Vater der Werkgerechtigkeit, sondern auch der Urheber der falschen, unterethischen und unpsychologischen Vorstellung von der Wirkung der Gnade. Aber schon vor der Vorlesung über den Römerbrief hat Luther die gefährlichen metaphysischen und philosophischen Anschauungen von der gänzlichen Austreibung der Sünde und der vollständigen Einflößung der Gnade zurückgewiesen.[258]) Die Behauptung, daß die Gnade ihrem ganzen Sein nach eingegossen werde, erscheint ihm ganz unerträglich; denn sie ignoriert die Erfahrung von der Macht der Sünde, die auch nach der Einflößung der Gnade bleibt. Wer sich diese Behauptung einiger mehr als Metaphysiker denn als Theologen zu Bezeichnender aneignet, gerät in Verzweiflung, wie Luther dies an sich selbst erlebt habe. Man wird in dieser Äußerung Luthers freilich nicht die runde Ablehnung des katholischen Sakramentalismus und den Ersatz der magischen Auffassung von der Gnade durch ein psychologisches Religionsverständnis erblicken dürfen.[259]) Man wird der These Brauns, daß die im Anschluß an Augustin entwickelte Vorstellung Luthers von der innerlich erziehenden Gnade die katholisch-sakramentalen Anschauungen überwunden habe, nicht die Bedeutung zumessen dürfen, die sie in der Untersuchung Brauns erhalten hat. Luther erklärt selbst ausdrücklich, daß er nur den Wortlaut der von ihm angeführten Theorie ablehne.[260]) Die Vorstellung von der Einflößung der Gnade tastet er nicht an. Daß Luther mit Augustin und der Scholastik die Eingießung der Gnade lehrt, gibt auch Braun zu.[261]) Die Polemik gegen die schlafenden Habitus ist aber noch kein

Beweis für eine wirklich reformatorische Erkenntnis. Schon der Nominalist der Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden konnte sich kritisch äußern über die Habitus, ohne deswegen die Linie des Katholizismus zu verlassen. Wo Luther augustinische und lombardische Rechtfertigungsgedanken entwickelt, ist eine prinzipielle Überwindung des Katholizismus nicht erreicht, und Braun hat es auch nicht verständlich machen können, wie von hier aus der Reformator geworden ist. Braun muß vielmehr der erziehenden, d. h. heiligenden Gnade eine psychologisch-ethische Deutung geben, die über den eigentlichen Sinn der lutherischen Aussagen hinausgreift. Was diese Rechtfertigungslehre Luther geboten, war bei der Analyse des Luther vor 1512 gezeigt. Über das damals schon von Luther Gewonnene konnte sie aber nicht hinausführen, mochte sie auch den Nominalismus verdrängen und psychologisch den magisch-sakramentalen Gnadenbegriff auflösen helfen, auch nachträglich dem zur reformatorischen Erkenntnis gelangten Luther ein Bundesgenosse gegen die Scholastik werden. Prinzipiell aber verharrte sie in der Fragestellung des Katholizismus. Man kann nicht, wie Braun es tut, Luthers Aussagen über den entscheidenden Umschwung in seinem Leben ignorieren, um dann auf Grund einer psychologischen Konstruktion, der zufolge Luther überall die katholischen Anweisungen zu Ende gedacht hat, das Werden des Reformators begreiflich zu machen. Denn hier fehlt stets wieder das Element, das nun positiv weiterführte. Luther konnte durch den Katholizismus am Katholizismus irre werden. Aber lediglich katholische Motive konnten ihn nicht aus dem Katholizismus herausführen und zum Reformator machen. Auch das von Luther angeeignete mönchische Demutsideal hat nicht die Bedeutung, die ihm Braun zuweist. Denn mochte Luther es auch mit ganzer Seele ergreifen, so führte doch grade die mönchische Demut nicht zum Personalismus des Evangeliums. Auch hier darf man nicht die vorbereitende und mithelfende Wirkung das entscheidende Moment verdrängen lassen. Man wird in der historisch-psychologischen Analyse verschiedene Linien nachweisen dürfen und können. Man wird sie aber nicht zu

einem geschlossenen, psychologisch-konstruktiven Zusammenhang zusammenordnen dürfen, wenn sowohl die Natur der Linien wie die in der Hauptsache als durchaus zuverlässig erkannte Schilderung Luthers von seiner Entwicklung dies verbieten.

Katholische Motive sind nun ganz gewiß in der ersten Psalmenvorlesung nachweisbar. Wenn Luther den Begriff der Inspiration der Gnade und ihrer allmählich heilenden Wirkung festhält, so setzt er hier die katholische Fragestellung fort. Insonderheit erhellt dies aus der Tatsache, daß Luther noch verschiedene Gnaden kennt und eine quantitative Normierung dogmatisch nicht beanstandet.[262]) Wenn er in seiner Predigt über die Furcht Gottes[263]) von dem Nebeneinander der knechtischen und der heiligen oder kindlichen Furcht im Christenmenschen sprechen kann[264]), wenn er dem Christenstand die knechtische Furcht nicht überhaupt abspricht, sondern nur ihr allmähliches Zurücktreten und das Anschwellen der Liebe konstatiert sehen will und dementsprechend mit dem Satz nichts anzufangen weiß, daß die knechtische Furcht nicht gleichzeitig mit Liebe und Gnade im Menschen Bestand haben kann, so vermißt man in diesen Aussagen über die Furcht Gottes die religiöse Fassung der Gotteskindschaft, die Paulus Römer 8 bietet. Es sind lombardisch-scholastische Elemente, die hier verarbeitet sind. Freilich haben wir hier wiederum eine Linie, die der Konsequenz einer magisch-metaphysischen und magisch-sakramentalen Auffassung vom Heilsprozeß widerstrebt und einer ethisch-psychologischen Vorstellung zugewandt ist. Man mag auch gern anerkennen, daß diese Linie einer evangelischen Anschauung vom Heilsprozeß sich einordnen kann; auch fehlt den Lutherschen Ausführungen über die Furcht die semipelagianische Tendenz, die in der scholastischen Furchtlehre immer mehr hervortritt. Wenn Denifle kein Verständnis für diese von Luther bald hernach namentlich in der Vorlesung über den Römerbrief entwickelten Gegensätze im Christenleben bekundet, so erhellt daraus seine Unfähigkeit, einer wirklich ethisch-psychologischen Betrachtung gerecht zu werden. Aber die Form, in der Luther hier seine Anschauung von der Furcht Gottes vorträgt, hat nicht eine prinzipielle Auflösung des katholischen Heilsverständnisses

zur Voraussetzung. Luther lehnt nur eine extreme Behauptung ab, jedoch nicht die katholische Fragestellung überhaupt, die durch des Lombarden Behandlung der knechtischen und kindlichen Furcht der mittelalterlichen Theologie gegeben wurde. Grade die aus dem reformatorischen Rechtfertigungsglauben resultierende religiöse Fragestellung[265]), die der knechtischen Furcht im Hinblick auf die Beziehung des Menschen zu Gott ein Ende bereitet, fehlt in dieser Predigt Luthers. Auch hier ist eine deutliche prinzipielle und methodische Überwindung der katholischen Problemstellung nicht zu konstatieren.

Unter diesen Umständen ist es auch nicht sehr überraschend, daß Luther dem aus den Randbemerkungen bekannten Gedanken von der gratia cooperans, also von dem Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens, noch Ausdruck zu geben vermag.[266]) Ein Rückfall in den Moralismus der Werkgerechtigkeit ist dies für Luther ebensowenig wie für den Katholizismus. Wohl aber tritt hier noch die für den Katholizismus charakteristische Kombination von Gnade und Verdienst in die Erscheinung. Luther hat auch wenigstens den Begriff des Verdienstes noch festgehalten.[267]) Mag man nun aber auch diesem gelegentlichen Auftauchen des Begriffs wenig Gewicht beilegen, da hier das Verdienst als eine von Gott nicht zu beanspruchende Krönung verstanden werden könnte[268]), so läßt Luther doch an anderer Stelle keinen Zweifel darüber, daß er noch nicht die Theologie aufgegeben hat, die er in Erfurt kennen gelernt hatte. Denn er bekennt sich ausdrücklich zu den Doktoren, die davon überzeugt sind, daß Gott dem Menschen, der tut, was in seinen Kräften steht, unfehlbar die Gnade verleiht. Und mag auch der Mensch sich nicht de condigno auf die Gnade vorbereiten können, d. h. derartig, daß Gott von vornherein die Werke des Menschen anerkennen und ihnen ein die Seligkeit begründendes Verdienst zusprechen müßte, so kann er sich doch de congruo auf die Gnade vorbereiten, gute Handlungen tun, denen Gott aus Billigkeitsrücksichten die Gnade folgen läßt, die nun, mit dem Willen zusammenwirkend, Verdienste erzeugt, die Seligkeitswert haben.[269]) Das ist die auch in den Rand-

bemerkungen zum Lombarden von Luther vorgetragene Lehre.

Nun muß man freilich auch hier wie schon dort hervorheben, daß ihr der nominalistisch-moralistische Akzent genommen wird. Denn unser Leben mag auch noch so heilig sein, es kann doch kaum als Disposition und Vorbereitung auf die zukünftige Herrlichkeit aufgefaßt werden.[270]) Alles hat Gott umsonst und lediglich auf Grund der Verheißung seiner Barmherzigkeit zuerteilt.[271]) Luther will die Gnadentheologie festhalten. Aber er kann ihr theologisch nicht recht Ausdruck geben. Ja, er klebt noch an der Vorstellung, daß der Mensch tun müsse, was an ihm sei. Denn auch dort, wo er der Verheißung der Barmherzigkeit Gottes gedenkt, vermag er an der Ergänzung durch das menschliche Tun[272]) nicht vorbeizukommen. Dreimal kehrt er innerhalb weniger Zeilen zu diesem Gedanken zurück. Und er wagte ja auch trotz seiner Skepsis gegen ein noch so heiliges Leben die „Vorbereitung" und Disposition nicht ganz und nicht prinzipiell in Abrede zu stellen.[273]) Er schließt darum mit den Worten, daß die ganze Zeit der Gnade eine Vorbereitung sei auf die zukünftige Herrlichkeit. Stände dieser Satz nicht im Zusammenhang der katholisch-theologischen Fragestellung, brauchte er nicht angefochten zu werden; der Zusammenhang aber verlangt, daß man ihn katholisch versteht. Die Kraft des in ihm verborgenen moralistischen und des kathol'schen Motivs wird aber nicht bloß durch die starke Betonung der Barmherzigkeit Gottes geschwächt, sondern auch durch die hier zweifellos vorhandene nominalistische Verbindung von Barmherzigkeit Gottes und menschlichem Tun. Gott will nun einmal, daß wir auf die Gnade gerüstet sein sollen, soweit es uns möglich ist. Und es ist ein Pakt Gottes, auf Grund dessen diese Vorbereitung auf die Gnade überhaupt Wert besitzt. Es fehlt also an wirklich sachlichen, inneren Zusammenhängen in dieser Verbindung. Das bietet dann freilich die Möglichkeit, das in unsere Macht gestellte vorbereitende Tun preiszugeben, wenn die mit dem eigentlichen Akzent versehene Gnadenanschauung es erforderlich machen sollte. Der Nominalismus kann demnach zu einem Mittel der

Befreiung vom Katholizismus werden; aber nicht durch die eigene Konsequenz, sondern nur, wenn die Gnadentheologie, die jetzt schon den Ton hat, den Anstoß gibt und zugleich ihren katholischen Sinn verliert. In der Römerbriefvorlesung vollzieht sich diese Wandlung. Die nominalistische Verbindung kann also die Loslösung vom Katholizismus zwar nicht begründen, wohl aber erleichtern. Daß dieser subsidiäre Dienst des Nominalismus nicht auf ein Evangelium des Fleisches hinführt, wird auch hier deutlich. Denn der Zusammenhang unserer Stelle zeigt offenkundig genug, wie wenig Luther die zukünftige Herrlichkeit und das höchste Gut unabhängig vom sittlichen Gedanken sich vorstellen kann. Die von der katholischen Problemstellung losgelöste Gnadentheologie Luthers kann darum nicht dort münden, wo sie Denifle münden läßt. Aber zunächst sehen wir Luther noch in den Kategorien des katholischen und nominalistischen Denkens sich bewegen. Ja, dies letztere ist noch so kräftig, daß Luther behaupten kann, Gnade und Glaube, durch die wir heute gerechtfertigt werden, würden uns nicht rechtfertigen, wenn nicht der Pakt Gottes bestände.[274]) Mag auch Luther diesem Satz eine wärmere religiöse Färbung geben und ihn mit dem biblischen Gedanken des Gnadenbundes Gottes verknüpfen, so wird man doch schwerlich seine nominalistische Wendung ganz bezweifeln dürfen.[275]) In stark augustinisch-lombardischen Frömmigkeitsmotiven und in nominalistischen Kategorien bewegt sich Luther noch zur Zeit der ersten Psalmenvorlesung.

Aber doch tritt unverkennbar in dieser Psalmenvorlesung schon das reformatorische Element hervor. Selbst in dem eben zitierten, nominalistisch eingerahmten Satz ist die reformatorische Heilsordnung angedeutet. Denn Glaube und Gnade sind es, die uns rechtfertigen. Das eben ist die Verbindung, die Luther später als die für sein Verständnis des Christentums entscheidende charakterisiert hat. Nun ist freilich mit dieser Verbindung nicht das letzte Wort gesprochen. Man hat der Kombination von Glaube und Rechtfertigung gedacht, die Bernhard schon vorgenommen und die Luther bereits früh kennen gelernt hat. Man hat darauf hingewiesen, daß Anselm, mit dem Luther jetzt

ebenfalls genauer bekannt wurde, das im Tode des Menschgewordenen beschlossene Heilswerk hervorzukehren lehrte. Man hat an die augustinische Würdigung der Knechtsgestalt Jesu erinnert, die, von Bernhard aufgenommen, ein ethisch-psychologisches Verständnis begründen mußte, das sich gegensätzlich gegen jede unpersönliche, hyperphysische und magische Auffassung von der Gnade verhält. Das ist alles richtig. Diese Momente haben auf Luther gewirkt. Wie wichtig ihm Bernhard ist, zeigt die Vorlesung über den Römerbrief besonders deutlich.[276]) Aber weder Augustin, noch Anselm, noch Bernhard brachten es zur Erkenntnis Luthers. Augustin sowohl wie Bernhard kannten eine Vereinigung mit Gott, die nicht im Glauben besteht, vielmehr den Glauben überholt und dadurch entwertet. Und Augustin hat den ganzen Gedankenkomplex, der um die Knechtsgestalt Christi sich gruppiert, als subsidiär betrachtet, und das eigentliche Wesen christlicher Frömmigkeit gerade nicht im vertrauenden Aufblick zum demütig wandelnden und durch seine Demut den Stolz des Menschen bezwingenden Christus gefunden. Die ethisch-psychologischen Elemente Augustins und Bernhards sind nur Vorstufen, die die ihnen an sich eignende Kraft zur Vernichtung des sakramentalen Gnadenverständnisses und des die Seligkeit bringenden, am Neuplatonismus erwachsenen Schauens des Logos und Gottes nicht haben entfalten können. Die augustinische Theologie kennt nicht die reformatorische Fassung des Glaubens als des Vertrauens zur Barmherzigkeit Gottes, die in Christo offenbar geworden ist.

Nun enthält freilich auch Luthers Glaubensanschauung augustinischen Einschlag. Es lebt doch nicht bloß der nominalistische autoritäre Glaubensbegriff weiter[277]), auch der augustinische bittende Glaube wird in der ersten Psalmenvorlesung von Luther vorgetragen. Die mit dem reformatorischen Fiduzialglauben verknüpfte Heilsgewißheit hat Luther immer noch nicht gefunden. Er kann nur wie der Katholizismus von einer Hoffnungsgewißheit sprechen. Noch vertritt wie im Katholizismus die Hoffnung die Heilsgewißheit. Wohl kann der Friede des Herzens gepriesen werden, den Gottes Gnade schenkt.[278]) Aber ein klares Bekennt-

nis zur Heilsgewißheit fehlt. Ja Luther kann erklären, daß der von Gott Begnadigte, d. h. der Vergebung teilhaftig Gewordene, noch garnicht das Geschenk genießt, also sich von Gott verlassen wähnen kann.[279]) Aber trotzdem lebt Luther nicht mehr lediglich in der augustinisch-bernhardinisch-mystischen Frömmigkeit. Glaube als Vertrauen, Gnade als die barmherzige Gesinnung Gottes, durch den Glauben aus Gnaden ohne Verdienste aufgenommene Sündenvergebung als Inhalt der Rechtfertigung, und die Rechtfertigung als Anrechnung oder Imputation des Verdienstes Christi, nicht katholisch als Gerechtmachung, diese reformatorischen und prinzipiell den Katholizismus sprengenden Elemente sind schon in der Psalmenvorlesung entwickelt.[280]) Diese nicht den hyperphysischen Gnadenstrom in sich aufnehmende, sondern als Gerechterklärung gedeutete und im Glauben als Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit ergriffene Rechtfertigung ist der bleibende religiöse Regulator des Christenlebens.[281]) Solange der Sünder in demütigem Sündenbekenntnis vor Gott verharrt, kein Werk Gott vorhält, sondern im Bewußtsein der Unwürdigkeit sich Gott anvertraut, solange bleibt auch Gottes Gnade, und solange tut man auch Gerechtes.[282]) In diesen Sätzen ist das neue Christentumsverständnis Luthers enthalten, das Luther auch schon sehr deutlich und bestimmt gegen die Theologie seiner Zeit abgrenzt. Bereits 1513 konnte er es ja aussprechen, daß die Lehre des tiefsten Theologen, nämlich Pauli, den Theologen seiner Tage praktisch völlig unbekannt sei, vielleicht auch theoretisch.[283]) Die Rechtfertigung wandelt das religiöse Verhältnis zu Gott, sie besteht nicht mehr in einer magischen Wandlung durch einen hyperphysischen Gnadenstrom. In ihr wird das bleibende Grundverhältnis des Christen zu Gott zum Ausdruck gebracht, und zwar so, daß die Gnade Gottes ausschlaggebend ist, die Gnade selbst als die barmherzige Gesinnung Gottes, also geistig-persönlich aufgefaßt wird,[284]) es Gott eigentümlich ist, sich zu erbarmen,[285]) der Heilsvorgang durch die Korrelation von Gnade, Vertrauen und Demut psychologisch, nicht metaphysisch und hyperphysisch bestimmt ist, und die Gerechtigkeit in Werken als der notwendige Ausdruck und das selbstverständliche Ergebnis der in der Recht-

fertigung vollzogenen Änderung der Willensstellung und Willensrichtung gewürdigt wird.[286]) Die Rechtfertigung als Gerechterklärung steht darum nicht im Gegensatz zur Gerechtmachung Sündenvergebung und neues Leben stehen in notwendigem Zusammenhang miteinander. Ausdrücklich wird auch bemerkt, daß die Predigt von der Einpflanzung der neuen Gerechtigkeit und der Tilgung der Sünde nicht zwei verschiedene Predigten sind. Es sind nur verschiedene Fragestellungen.[287])

Man darf nicht sagen, daß Luther diesen Zusammenhang nur behauptet, aber nicht begreiflich gemacht hätte. Denn wenn er Friede, Freude und Fröhlichkeit als Kennzeichen des Gerechtfertigten namhaft macht, wenn er in der Rechtfertigung eine neue Willensstellung wirksam werden sieht, wenn die Änderung des religiösen Grundverhältnisses des Menschen zu Gott, als eine Wandlung der Gesinnung, eine neue Willensrichtung in sich schließt, die in Werken sich betätigt und den Werken ihr Gepräge verleiht, dann ist psychologisch der Zusammenhang von Rechtfertigung als Gerechtsprechung und neuem Leben begreiflich gemacht. Denifle hat gemeint, Luthers reformatorische Rechtfertigungslehre sei die Konsequenz des Occamismus, und der rein äußerliche Mechanismus der occamistischen Theologie sei von Luther noch überboten. Hiervon ist nur richtig, daß Luther der Formeln des Occamismus sich bediente, um seine religiöse Anschauung theologisch darzustellen. Occams Formel von der Nichtanrechnung der Schuld und der Annahme des mit Schuld Behafteten durch Gott konnte Luther sich aneignen, um theologisch auszudrücken, was in ihm lebte. Aber sein religiöses Verständnis des Christentums stand in stärkstem Gegensatz zum occamistischen. Denn Luthers jetzt deutlich erkennbare Theologie der Gnade, der Erlösung und des Vertrauens, Luthers religiös-ethisches und geistiges Verständnis des Evangeliums findet nirgends einen Berührungspunkt mit dem Moralismus der nominalistischen Theologie, und seine Imputationslehre fällt nicht mit der Akzeptationstheorie des Nominalismus zusammen. Daß sie der eigentliche Todfeind des Christentums ist, hat Luther oft und deutlich genug in dieser Zeit zum Ausdruck gebracht. Seine neue

religiöse Erkenntnis lebt in fortwährendem Kampf mit den Grundgedanken des Nominalismus. Diesen Gegensatz hätte Denifle bemerken müssen, mochte er auch als thomistischer Theologe es unbegreiflich finden, daß Luther die Gnade Gottes mit der Barmherzigkeit und Huld Gottes zusammen schaute. Doch nicht bloß die augustinische Linie hätte Denifle darauf aufmerksam machen können, daß Luthers Entwicklung keineswegs einem sittlichen Bankerott zueilte und also die als Anrechnung und Gerechterklärung aufgefaßte Rechtfertigung nicht als die theologische Verbrämung und Verhüllung dieses Bankerotts zu verstehen sei. Nicht bloß das gleichzeitige Nebeneinander der augustinischen und „occamistischen", in Wahrheit reformatorischen Linie in der Rechtfertigungslehre Luthers hätte Denifle stutzig machen können. Luther läßt ja vielmehr auch dort, wo die neue Anschauung von der Rechtfertigung vorgetragen wird, den sittlichen Ernst deutlich genug hervortreten. Die von ihm vollzogene psychologische Verbindung von Gnade und Demut und die Bedeutung dieser Verbindung für das werktätige Leben des Christen hätten Denifle wohl von der Unzulänglichkeit seiner occamistischen Deutung der Rechtfertigungslehre Luthers und von dem Irrtum seiner psychologischen Schilderung der inneren Entwicklung Luthers überzeugen können. Hier ist von nominalistischer Theologie so wenig zu sprechen, daß vielmehr Luther innere Zusammenhänge nachweist und eben dadurch selbst eine Korrektur jener offenbar noch nominalistischen Wendung vom Pakt Gottes bietet.

Mindestens auf dem Wege von den Randbemerkungen der Sentenzen zu der Vorlesung über den Römerbrief liegen auch die Äußerungen Luthers über die Sünde. Schon Denifle hat gesehen, daß Luther wenigstens in den letzten Partien der Vorlesung über die Begierlichkeit in einer Weise sich ausgesprochen hat, die beinahe die Ausführungen des Römerbriefs erreicht. Und Loofs meint nicht nur, daß Luther jetzt die traditionelle Anschauung, die Erbsünde, das peccatum originale, werde in der Taufe ganz aufgehoben, aufzugeben begann, sondern ihm erscheint auch der Beweis fadenscheinig, den Denifle unternimmt, um Luther noch im Jahre 1514 an der scholastischen Anschau-

ung von der Erbsünde teilnehmen zu lassen.[288]) Es klingen in der Tat in der Psalmenvorlesung ganz anders wie in den Randbemerkungen die eigensten Erfahrungen Luthers an. In den Randbemerkungen hatten sie kaum sich Wort geben können; sie erschienen noch ganz eingehüllt in die scholastische Theorie. Jetzt wird ihnen aber auch theologisch ein größerer Spielraum gewährt, und wir sehen, wie die Auffassung von der Sünde anfängt, zu einem Korrelat der Anschauung von der Rechtfertigung zu werden. Luther beginnt also auch hier den Nominalismus abzustreifen, der schon in Erfurt kein rechtmäßiger Ausdruck seiner innersten Erfahrungen war. Mit der in der Psalmenvorlesung einsetzenden theologischen Überwindung der nominalistischen Sündenlehre wird aber zugleich die katholische Fragestellung überhaupt erschüttert und eine der Rechtfertigungslehre entsprechende religiöse Sündenlehre angebahnt. Persönliche Erfahrung und Theologie beginnen zusammen zu streben.

Freilich, den von Denifle geführten Beweis kann man mit Loofs für fadenscheinig erklären. Wenn dann jedoch Loofs gegen Denifle auf den Satz Luthers aufmerksam macht, daß die drei Seelenkräfte auch in den Getauften in ihrer Schwachheit bleiben und stets der Heilung bedürftig sind,[289]) so kann dies, wenn auch nicht mehr rein nominalistisch, so doch noch katholisch gedeutet werden. Denn der sündige Charakter der Begierlichkeit wird hier nicht behauptet. Die „gesunde" Theologie des Mittelalters könnte diesen Satz Luthers noch sich aneignen. Wenn aber, worauf Loofs hinweist, unsere Gerechtigkeit Sünde genannt wird,[290]) so läßt sich dies nicht mehr mit der katholischen Sündenlehre vereinigen. Diese Äußerung wird nur verständlich als die Kehrseite der neuen reformatorischen Erkenntnis Luthers. Freilich wird auch hier noch nicht der sündige Charakter der Begierlichkeit behauptet. Aber er ist in dieser Äußerung enthalten. Denn wenn unsere Gerechtigkeit nichts als Sünde ist, dann vollends unsere Begierlichkeit.[291]) Doch wir sind nicht auf indirekte Schlüsse angewiesen. Denn Luther bezeichnet das Gesetz des Fleisches (lex carnis), das ja nichts anderes wie die Begierlichkeit (concupiscentia) ist, und das Luther in den Randbemerkungen, noch

gut katholisch, nur als Schwäche und Strafe beurteilt hatte, mit sehr starken Worten als Sünde.[292]) Daß er dann gerade den Unglauben und Ungehorsam als die eigentliche Sünde erkennt, nicht die sinnliche Begierde, wie Denifle dekretiert, entspricht durchaus seiner neuen religiösen Erkenntnis, wie ebenfalls die Erklärung, daß überall, wo man den eigenen Sinn geltend macht und die Demut verleugnet, immer Ungerechtigkeit und Greuel ist.[293])[294])

Luther hat also schon in der Psalmenvorlesung die seinen Erfurter religiösen Erlebnissen und Erkenntnissen ohnehin nicht entsprechende scholastische Sündenlehre fallen lassen und, auf den Erfurter Erfahrungen bauend, nach Maßgabe der in Wittenberg errungenen entscheidenden Erkenntnis der Auffassung von der Sünde einen neuen Inhalt und eine neue Form zu geben begonnen. Dann aber kann überhaupt nicht mehr davon die Rede sein, in das Jahr 1515 den großen Umschwung in Luthers Leben zu verlegen. Nicht bloß die Deutung, die Denifle der Lutherschen Rechtfertigungs- und Sündenlehre gibt, ist falsch; auch die von Denifle behaupteten Daten entsprechen nicht der Wirklichkeit. Man wird sich von der Fragestellung Denifles emanzipieren müssen, wenn man ein historisch zuverlässiges Bild von Luthers Entwicklung gewinnen will. In Brauns Untersuchung ist Denifles Fragestellung noch ein zu großer Spielraum gewährt und demgemäß das von Luther selbst in den Mittelpunkt gestellte Ereignis nicht verwertet worden. So ergibt sich denn aus der Psalmenvorlesung deutlich genug, daß die entscheidende Wendung in Luthers Leben nicht 1515 anzusetzen ist, sondern in das Jahr 1512 oder 1513 fällt. In den wesentlichen Punkten behalten also die späteren Aussagen Luthers über seine Entwicklung Recht. Von den Kasteiungen, dem Ordens-Sakramentsglauben der ersten Erfurter Zeit hat ihn sein Weg über Staupitz und Augustin zu Paulus geführt. Sind auch trotz der deutlich erkennbaren, psychologisch kontinuierlichen originalen Linie noch disparate Elemente in seiner Theologie enthalten, wirken auch noch die verschiedenen religiösen und theologischen Anregungen der hinter ihm liegenden Zeit fort, fühlt

er auch sich noch ganz als Glied der römischen Kirche und als orthodoxen Katholiken, so ist er doch jetzt im Besitz einer religiösen Grundanschauung, die innerhalb des Katholizismus keinen Raum mehr hat. Den Abstand zwischen der Zeit, da Staupitz das Licht des Evangeliums in ihm anzündete, und der Gegenwart beleuchtet instruktiv, was er jetzt über die rechte Buße mitzuteilen weiß. Die rechte Buße besteht darin, daß nicht auf Grund irgend welcher Werke die Sünden vergeben werden, sondern lediglich durch die Barmherzigkeit Gottes, der die Sünde nicht anrechnet.[295])

Den augustinischen Einschlag in der ersten Psalmenvorlesung Luthers hat man längst erkannt. Seit Hunzingers Untersuchung[296]) wird aber dem Augustinismus in der Psalmenvorlesung eine viel umfassendere Bedeutung zugeschrieben als bisher. Luther soll in den Jahren 1513/15 augustinischer Neuplatoniker gewesen sein. Ja noch mehr; sobald er an Augustin „geriet", wandte er sich mit der allergrößten Entschiedenheit einem ausgesprochenen platonischen Realismus zu.[297]) Auf der Ausscheidung dieses Neuplatonismus in den Schriften nach 1516 beruht der Umschwung in Luthers Stellung zur mönchischen Askese.[298]) Zweimal hat Luther, wie Braun in Anlehnung an Hunzinger meint, Augustin entdeckt: als neuplatonischen Theologen in der Psalmenvorlesung und als antipelagianischen Verfechter des erbsündlichen Verderbens in der Römerbriefvorlesung.[299]) Nach Loofs ist Augustins neuplatonische Mystik der Schlüssel zum Verständnis der Theologie der Psalmenvorlesung.[300])

Ist die These vom Neuplatonismus Luthers richtig, dann hatte sich Luther vom Nominalismus zum platonischen Realismus bekehrt, und dann wieder zum Nominalismus. Denn während die neuplatonischen Elemente in den späteren Schriften Luthers fehlen, ja schon in der Römerbriefvorlesung „überwunden" sind, treten wiederum nominalistische Elemente auf. An sich wäre natürlich eine solche Entwicklung denkbar; aber sie ist nicht grade wahrscheinlich. Andererseits kann die Ausscheidung des Neuplatonismus nicht die Bedeutung gehabt haben, die ihr Hunzinger zuweist. Denn auch nachdem der erst 1513

aufgenommene[301]) Neuplatonismus ausgeschieden ist, was ja schon 1515 geschah, hat Luther am Mönchtum festgehalten. Es müssen demnach andere Faktoren gewesen sein, die ihn die mönchische Ethik und die Institution des Mönchtums überwinden ließen. Überhaupt liegt es näher, die Faktoren, die die Ausscheidung des Neuplatonismus veranlaßten, auch für die Bildung der neuen Ethik verantwortlich zu machen. Dies um so mehr, als Luther später in der Auseinandersetzung mit dem katholischen Lebensideal nirgends die metaphysischen, philosophischen Fragen aufrollt und die neuplatonische Philosophie oder die neuplatonischen Grundelemente nicht mit philosophischen Argumenten bekämpft, in seinem theoretisch-wissenschaftlichen Verfahren also die philosophische Problemstellung fehlt. Er widerlegt das katholische Lebensideal durch das neugewonnene, biblisch erhärtete reformatorische Lebensideal, das, ihm selbst bewußt, aus seiner Anschauung vom rechtfertigenden Glauben sich herleitete. So bleibt der Neuplatonismus eine Episode, die, soweit wir aus den Quellen unterrichtet sind, unvermittelt auftaucht und wieder spurlos verschwindet. Von einer Luther zum Bewußtsein gekommenen Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus wie etwa mit der Scholastik erfahren wir nichts. Auffällig ist es auch, daß Luther, wie Braun es darstellt, erst zur Zeit der Psalmenvorlesung den Neuplatoniker Augustin entdeckt haben soll. Denn mit Augustin wurde ja Luther spätestens während des zweiten Aufenthaltes in Erfurt bekannt. Damals konnte er leichter vom Neuplatonismus Augustins sich gewinnen lassen als zur Zeit der Psalmenvorlesung, die ihn schon im Besitz der reformatorischen Erkenntnis sah, also viel weniger disponiert für den Neuplatonismus als vier Jahre vorher. Diese Schwierigkeit hat auch Hunzinger empfunden. Denn er setzt ja den Übergang vom Nominalismus zum Neuplatonismus in die Zeit, als Luther an Augustin „geriet". Und Loofs versucht, in der Theologie Luthers vor 1513 ein augustinisch-neuplatonisches Element wahrscheinlich zu machen. Aber die Randbemerkungen zu den Schriften Augustins wie zu den Sentenzen des Lombarden enthielten keinen Neuplatonismus. So wird die These

vom Neuplatonismus Luthers von großen Schwierigkeiten bedrückt.

Doch nicht nur allgemeine Erwägungen machen sie unwahrscheinlich. Sie scheitert am Quellenbefund. Hunzinger hat nirgends einen wirklichen Beweis für seine These gebracht. In einen ausführlichen Gegenbeweis einzutreten, ist hier unmöglich. Das muß an anderem Ort geschehen. Aber auf einige entscheidende Momente kann hier doch hingewiesen werden.

Wenn Luther die unsichtbare und die sichtbare Welt als Gegensätze behandelt, die Welt des Geistlichen, Unsichtbaren, Intelligiblen, Innerlichen als eine höhere Welt für sich betrachtet, wenn er von der Allgemeinheit, Einfachheit, Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit des Unsichtbaren im Gegensatz zur Vielheit und Veränderlichkeit des Sichtbaren und Zeitlichen redet, so beweist das ebensowenig die Existenz eines spezifisch neuplatonisch-ontologischen Elements in der Theologie Luthers, wie die Auslegung der Worte Ps. 101 (102) V. 28: „Du aber bist immer derselbe," durch den Satz: „Du aber bist immer unveränderlich derselbe, du gehst nicht vorüber, sondern du bist schlechthin"[302]), irgendwie auf einen neuplatonisch bestimmten Gottesbegriff hindeutet. Hunzinger muß selbst einräumen, daß diese Worte auch anders verstanden werden könnten, wenn nicht eben das philosophische Element in der Seins- und Gotteslehre erkannt wäre. Daß philosophische Elemente in der Gotteslehre und Seinslehre Luthers enthalten sind, ist selbstverständlich. Ohne solche Elemente hat kein mittelalterlicher Theologe den Gottesgedanken entwickelt. Wie stark Luther unter den Einwirkungen einer bestimmten Philosophie stand, zeigten schon die Randbemerkungen zu den Sentenzen. Und mit welcher Energie Luther die Philosophie in den Dienst der theologischen Entwicklung des Gottesgedankens stellen konnte, war an der schon mehrfach erwähnten Weihnachtspredigt zu erkennen. Aber philosophische Beeinflussung ist noch keine neuplatonische. Wenn man aber sieht, daß Luther, worauf Hunzinger hinzuweisen unterläßt, vermittelst aristotelischer Kategorien die Lehre von Gott zu gestalten sucht, dann wird kein günstiges Vorurteil für

die Annahme einer Beeinflussung Luthers grade durch den Neuplatonismus erweckt. Hunzinger kann schließlich auch nur sagen, daß in der Paraphrase des Psalmwortes jedenfalls keine religiös-sittliche, sondern „ontologische" Fassung des Gottesbegriffs enthalten sei. Nun aber ist der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes kein ausschließlich neuplatonisch-augustinischer Satz. Dann aber besteht keine Nötigung, solche allgemein scholastischen Aussagen über Gott als spezifisch neuplatonische zu kennzeichnen, zumal wenn neben solchen Aussagen andere, aristotelisch gerichtete stehen, die in der nominalistischen Theologie Verwendung fanden. Um Neuplatonismus bei Luther nachzuweisen, genügt es nicht, Elemente namhaft zu machen, die dem katholischen Gottesbegriff überhaupt eignen.

Vollends kann man das geflissentliche Bestreben, „zwischen Gott und der sinnlich wahrnehmbaren und wahrnehmenden Welt einen unüberbrückbaren Gegensatz aufzurichten"[303], nicht auf Neuplatonismus zurückführen. Denn abgesehen davon, daß Hunzinger einräumen muß, daß die auf dieser Linie liegenden Aussagen Luthers über Gott einzeln betrachtet auch religiös verstanden werden können, sind sie gar nicht charakteristisch für die neuplatonisch bestimmte mittelalterliche Theologie. Der Nominalismus kennt denselben Gegensatz, und zwar noch viel kräftiger als die neuplatonisch-augustinische Theologie. Das Sichtbare, Sinnliche und das Unsichtbare hat Occam ganz scharf gegeneinander abgegrenzt. Wenn Hunzinger die Antithese Luthers mit dem Gedanken verknüpft, je vereinzelter und wandelbarer etwas sei, desto weniger Wirklichkeit sei ihm beizumessen, je näher etwas an Gott sei, desto wirklicher, je weiter von Gott entfernt, desto weniger wirklich sei es, und also die ganze neuplatonische Stufenfolge vorausgesetzt wird, so ist grade dieser bezeichnende Gedanke in den Text eingetragen. Der Text spricht nur von den beiden Gegensätzen oder von der ständigen Unveränderlichkeit Gottes, davon, daß er nicht „vorübergeht", d. h. nicht wandelbar ist, sondern lediglich ist[304]), d. h. unwandelbar ist. Aus diesem Wort, dem überhaupt eher eine religiös-praktische (Treue Gottes) als philosophische Färbung eignet, wie das

auch der Hinweis auf die Ewigkeit Gottes bekundet, die neuplatonische Seinsmetaphysik, die neuplatonischen Wirklichkeitsstufen und den neuplatonischen Emanatismus herauszulesen, ist unmöglich. Ebensowenig enthält das andere, von Hunzinger angeführte Wort Luthers: „Mag auch Gott in den bösen Engeln sein, und mögen auch sie in Gott sein, weben und leben, so wohnt er doch nicht dauerhaft in ihnen" [305]), den neuplatonischen Gedanken vom Sein. Hunzinger hat ganz übersehen, daß Luther hier die Apostelgeschichte zitiert und ein Schriftwort variiert. Doch das mag unberücksichtigt bleiben. Luther könnte ja den Versuch gemacht haben, dies Schriftwort im Sinne der neuplatonischen Metaphysik zu verstehen. Aber davon ist nichts zu spüren. Denn Luther behauptet schlechthin das Sein dieser rationalen Kreaturen in Gott und Gottes Sein in ihnen. Diesem Sein wird aber das dauerhafte Wohnen Gottes gegenübergestellt, das den sündhaften Seelen (animae peccatrices) und bösen Engeln (angeli mali) nicht zugesprochen werden kann. Das „Wohnen" Gottes ist also ethisch gedacht, nicht metaphysisch-neuplatonisch. Den entscheidenden neuplatonischen Gedanken muß Hunzinger auch hier dem Text unterschieben. Luther kennt nur den Gedanken der Apostelgeschichte, dem er eine ethische Wendung gibt, sodaß er den ganzen Zusammenhang unter einen ethischen Gegensatz stellt. Die von Hunzinger gegebene neuplatonische Deutung gibt den Worten Luthers einen ihnen ganz fremden Sinn, der die eigentliche Meinung Luthers gradezu umkehrt.

Ist Hunzinger demnach hier den Beweis für den Neuplatonismus Luthers schuldig geblieben, so auch dort, wo es sich um die erkenntnistheoretische Fragestellung handelt. Der augustinische Neuplatonismus betrachtet den Glauben als eine Vorstufe des Erkennens. Im Schauen der intelligiblen Welt wird die Seligkeit erlebt. In der durch methodisches Fortschreiten vom Glauben zum Erkennen erzielten Ekstase genießt man die Seligkeit. Man schaut die Welt der Ideen, die im Logos zusammengehalten ist. Die Erkenntnistheorie ist zugleich Seligkeitstheorie. Das Sprungbrett des Glaubens muß man

verlassen, wenn man zur beseligenden Erkenntnis gelangen will. Luther soll diese Anschauung in der Psalmenvorlesung geteilt haben. Aber keine einzige Stelle hat Hunzinger namhaft gemacht, die beweist, was sie beweisen soll.

Wenn Luther in Anlehnung an Hebr. 11, 1 den Glaubensbegriff entwickelt, den Glauben als die „Substanz" der Dinge bezeichnet, die man erhofft, als das Vermögen, das nicht auf weltliche, sondern auf zukünftige Dinge gerichtet ist, als die Enthüllung der unsichtbaren Welt und dergl. mehr, so wiederholt er nur, was er in den Randbemerkungen in Übereinstimmung mit der nominalistischen Theologie vortrug.[306]) Man mag mit Hunzinger[307]) diesen Glaubensbegriff kritisieren; aber man muß sich hüten, in ihm Neuplatonismus zu wittern oder eine Andeutung neuplatonischer Fragestellung in ihm zu vermuten. Hier fehlen die vermittelnden Glieder des Neuplatonismus. Die sichtbare Welt und die göttliche Welt stehen sich gegenüber. Durch keinen Erkenntnisprozeß wird man von der einen Welt zur anderen geführt. Nur der Glaube, der vom Himmel stammt, führt in die nicht erscheinende Welt. Aus der Erscheinungswelt wird vielmehr immer das Gegenteil des Glaubens deduziert.[308]) Das ist so wenig neuplatonisch gedacht, daß hier vielmehr der nominalistische Gegensatz von Vernunft und Glaube seinen Ausdruck findet. Die Struktur ist hier so deutlich, daß selbst Hunzinger sie in seiner Darstellung aufweisen muß, ohne freilich die Konsequenz zu ziehen. Hunzinger hat gesehen[309]), daß die religiöse (theologische) Erkenntnis die unsichtbare Wirklichkeit ohne Vermittlung erfaßt, während die Philosophie immer vom Sichtbaren und Erscheinenden, oder doch aus Erscheinendem Hergeleiteten redet. Er behauptet auch, je schärfer Luther hier die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie ziehe, desto mehr nähere er sich einer rein religiösen Auffassung des intelligere, also nach Hunzinger der Erkenntnis Gottes in der Kontemplation.[310]) Aber Hunzinger meint doch, ob diese Entgegensetzung beider Erkenntnisarten mit Luthers ontologischen Grundsätzen sich vertrage, könne billig bezweifelt werden.[311]) Doch die von Hunzinger konstruierten ontologisch-metaphysischen Grund-

säße existierten nicht. Und gerade die hier aufgeworfene Frage hätte Hunzinger stutzig machen können; denn sie führt ja statt auf eine neuplatonisch-augustinische auf eine nominalistische Fragestellung hin.

Wiederum ist es ein von Hunzinger zitiertes Wort Luthers, das diese ganze neuplatonische Konstruktion über den Haufen wirft. Luther erklärt im Anschluß an Psalm 31 (32), V. 8, der Begriff intellectus, den Hunzinger als das innerste Vermögen des Geistes, die unsichtbaren Dinge zu erkennen auffaßt, und der darum ein wesentliches Element in der neuplatonischen Konstruktion Hunzingers ist, habe in der Schrift vielmehr vom Objekt als vom Vermögen den Namen, gerade umgekehrt wie in der Philosophie. Der intellectus ist die Erkenntnis oder Kenntnis des Sinnes Christi, kurz nichts anderes als die Weisheit des Kreuzes Christi. Dieser ganze Inhalt des intellectus besteht im Glauben und nicht in der Vernunft. Intelligere, erkennen, heißt darum die Mysterien des Heils und der Gnade Gottes erkennen.[312]) Hier haben wir es einmal mit der religiös-praktischen Fragestellung zu tun, mit den Gegensätzen des fleischlichen und geistlichen Sinnes, der menschlichen Torheit, die Ärgernis nimmt am Kreuz Christi und der geistlichen Weisheit, die den Heilsweg Gottes begreift. Wird aber dieser religiös-praktischen Formulierung eine philosophische Wendung gegeben, dann weist sie auf den Nominalismus. Denn dieser intellectus ist ganz im Glauben.[313])

Dem entspricht es nun auch, daß Luther nirgends den neuplatonisch-augustinischen Fortschritt vom Glauben zum Erkennen und zur Kontemplation bietet. Hunzinger behauptet es; aber seine Beweise versagen. Nur durch den Glauben allein kann man das Unsichtbare erkennen.[314]) Das heißt doch nicht, daß der Glaube nur ein Mittel ist, um zum Erkennen zu führen und dadurch eben sich selbst überflüssig zu machen, sondern daß im Glauben[315]) das Unsichtbare erkannt wird.[316]) Wen dies noch nicht überzeugt, der mag jener Worte Luthers gedenken, die für dieses Erdenleben nur den Glauben kennen als das Mittel, das die unsichtbare Welt öffnet. Das Schauen hat

Gott diesem Leben vorenthalten.[317]) Wie Hunzinger angesichts solcher Äußerungen, die er doch selbst zum guten Teil kennt, und wie er angesichts seiner eigenen Bemerkung, Luther könne auch Glauben und Erkenntnis einander gleichsetzen[318]), meinen kann, der Glaube stehe wohl im Fundament, nicht aber im Mittelpunkt des religiösen Prozesses[319]), ist schwer zu begreifen. Eine ruhige Analyse der Lutherschen Äußerungen und ein kurzer Blick in Biels collectorium oder in die Schriften eines anderen occamistischen Theologen hätte Hunzinger von seinem Irrtum überzeugen müssen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß alles bei Luther aus dem Occamismus zu erklären sei, daß auch der Augustinismus ihm durch seine nominalistischen Lehrer nahe gebracht sei. Dem widerspricht schon sein eigenes, frühes Selbstzeugnis, sowie der Gebrauch, den er vom Augustinismus gemacht hat. Aber die philosophischen Grundelemente hat er sich nicht von Augustin geben lassen, sondern von den Nominalisten. Nirgends ist wirklicher augustinischer Neuplatonismus vorhanden, weder in den Randbemerkungen noch im Psalmenkommentar.

Doch Luther soll, als er über die Psalmen Vorlesungen hielt, die mystische Ekstase erlebt und empfohlen haben. Der Glaube wird überflügelt und ein unmittelbares Erkennen, ein tatsächliches Schauen des Unsichtbaren tritt an seine Stelle. Nun handelt es sich nicht mehr um ein Erkennen nach der Weise des Glaubens, sondern um ein Erkennen der intelligiblen Welt in ihrem schlechthinnigen Ansichsein. Hier erscheinen die metaphysischen Grundgedanken Luthers in ihrer letzten Konsequenz. Zugleich enthüllte sich hier das neuplatonische Gepräge der Theologie Luthers am deutlichsten.[320])

Aber auch hier hat Hunzinger fälschlich Neuplatonismus in die Sätze Luthers hineingetragen. Die Akte mystischer Ekstase und Verzückung, von denen Luther in der Auslegung von Ps. 115, (116), V. 11 reden soll, haben mit mystischer Ekstase nichts zu tun.[321]) Von der dritten und vierten Definition der Ekstase darf hier abgesehen werden. Hunzinger selbst hat aus ihnen kein Material für seine These gewinnen können. Wenn die Ekstase mit dem excessus der Märtyrer, dem Märtyrertod identi=

fiziert wird, dann liegt hier natürlich jede Beziehung auf die mystische Verzückung fern. Und wenn Luther in der Interlineargloffe den excessus dem raptus mentis gleichstellt und diesen wieder mit der Angst im Leiden zusammenschaut, ferner in der Randglosse diese Ekstase als die Angst des Geistes in der Verfolgung definiert[322], dann fehlt auch hier jede Beziehung auf Akte mystischer Ekstase. Es könnten also nur die beiden ersten Definitionen in Frage kommen, namentlich die zweite, die von der eigentlichen Ekstase spricht. Aber die nähere Bestimmung, die Luther gibt, macht eine mystische Deutung unmöglich. Denn die erste Definition stellt die Ekstase dem Glaubensverständnis gleich. Der excessus bedeutet hier die Preisgabe des buchstäblichen Verständnis, über das die Ungläubigen nicht hinauskommen. In der zweiten Definition aber, die die eigentliche Ekstase erörtert, fällt die Ekstase zusammen mit der Erhebung in die klare Erkenntnis des Glaubens. Des Schauens der intelligiblen Welt in der mystischen Verzückung wird hier mit keiner Silbe gedacht. Die Glaubenserkenntnis, die den Menschen über das Sinnliche und Fleischliche emporhebt, ist die Ekstase.[323]) Dem entspricht auch, daß Luther in den Scholien zu demselben Psalmwort die Ekstase als einen dauernden Zustand bezeichnet, der im Glauben sich vollzogen hat. Glauben und in diesem excessus sich befinden ist ein und dasselbe.[324]) Über diesen Sinn führen auch die übrigen von Hunzinger angeführten Zitate nicht hinaus. Was den Menschen über sich selbst emporhebt, den excessus verschafft, ist der Glaube, durch den er die zukünftigen Güter sieht[325]), die im Glauben zu sehen ja grade der Nominalismus verhieß. Von Neuplatonismus ist nirgends eine Spur.

So bestätigt der Quellenbefund, daß jener eigentümliche Sprung in der Entwicklung Luthers, den die These vom Neuplatonismus der Psalmenvorlesung anzunehmen nötigt, nicht existiert. Die Entwicklung Luthers ist konstanter und originaler gewesen. Freilich laufen auch noch zur Zeit der Psalmenvorlesung verschiedene Motive nebeneinander her. Die Fragestellungen der Randbemerkungen sind noch keineswegs überwunden. Die

dort nachgewiesenen Entwicklungsmotive sind wirksam auch in der Psalmenvorlesung. Aber die neue reformatorische Erkenntnis ist schon vorhanden, und sie beginnt bereits, sich theologisch Ausdruck zu geben. Das zeigt sich in der neuen Formulierung der Rechtfertigung, der Gnade, des Glaubens und der Sünde. Luther weiß sich noch als einen guten Katholiken. Seine Theologie trägt noch ein stark nominalistisches Gepräge. Aber religiös ist Luther, der seine entscheidenden positiven religiösen Erlebnisse und Erkenntnisse nicht dem Nominalismus verdankte[326], dem Nominalismus entwachsen. Er kann, wie dies seine Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben bekundet, bei der nominalistischen Theologie Anleihen machen und auch aus dieser, ihm innerlich schon ganz fremden Theologie Gewinn ziehen. Aber in seiner Sündenlehre hat er schon die nominalistische wie katholische theologische Formulierung verlassen und seine Anschauung von der Sünde auch theologisch seinen Erfurter Erfahrungen und der neuen, reformatorischen Erkenntnis von der Rechtfertigung anzugleichen begonnen. Der entscheidende Fortschritt ist in der Zeit zwischen der Niederschrift der Randbemerkungen und der Glossen und Scholien zu den Psalmen erfolgt. Das bestätigt wiederum die Zuverlässigkeit der von Denifle aufs schärfste kritisierten Selbstaussagen Luthers über seine Entwicklung. Und kann man auch die Einwirkungen der nominalistischen Theologie, Augustins, Bernhards und anderer, ja der mönchischen Frömmigkeit[327]) und des Katholizismus überhaupt auch jetzt noch konstatieren, so tritt doch auch die originale Linie heraus, die in den Erfurter Erfahrungen in die Erscheinung trat und in dem an Röm. 1, V. 17 gemachten Erlebnis ihren Zielpunkt fand. Der spätere Luther hat in den zeitlichen Angaben sich geirrt, gelegentlich, keineswegs immer, aber gelegentlich zusammengeschoben, was tatsächlich weiter voneinander entfernt war; aber in der Hauptsache hat ihn sein Gedächtnis nicht im Stich gelassen. Die angebliche Lutherlegende kommt der Wahrheit viel näher, als die kritische Darstellung eines Denifle und anderer, die seinen Spuren folgen.

IV.

Theologisch-reformatorischer Ausbau zur Zeit der Vorlesung über den Römerbrief und Schranken des reformatorischen Evangeliums.

Kaum hatte Luther die Vorlesung über die Psalmen beendigt, als er sich dem Römerbrief zuwandte. Der enge zeitliche Zusammenhang zwischen beiden Vorlesungen läßt vermuten, daß wichtige neue Erkenntnisse und Resultate während der Römerbriefvorlesung nicht gewonnen sind. Denn die entscheidende Erkenntnis hatte Luther ja schon gefunden. In den Schriften unmittelbar nach Beendigung der Vorlesung ist noch kein äußerer Bruch mit dem Katholizismus erfolgt. Die aus der gleichen Zeit, wie die Römerbriefvorlesung stammenden Predigten enthalten nichts, was über die Erkenntnisse der Zeit von 1513 bis 1515 im wesentlichen hinausführte. Da wir ferner wissen, wie schwer Luther sich vom römischen Katholizismus löste und wie langsam er in der Zeit von 1517 bis 1519 mit den dogmatischen Autoritäten seiner Kirche gebrochen hat, wird man von vornherein nicht geneigt sein, der Römerbriefvorlesung die Bedeutung eines Epoche machenden Einschnitts in der Entwicklung Luthers zuzuweisen. Denifle hat freilich diese Vorlesung in den Mittelpunkt seiner Untersuchung über Luthers Entwicklung gestellt und durch sie den Zeitpunkt für die entscheidende Wendung in Luthers Leben gewonnen. Andere sind ihm in der Wertung dieser Vorlesung gefolgt Das Jahr 1515 bedeutet, wie Jundt ausführt, den Anfang der Reformation. Denn damals begann Luther sein paulinisches Programm zu verwirklichen.[328]) Seit der Bekanntgabe der Römerbriefvorlesung ist die Vorlesung über die Psalmen zurückgedrängt worden und man ist geneigt, mit Denifle die neu erschlossene Vorlesung in den Vordergrund zu rücken, wenn auch das Urteil über den Inhalt der Vorlesung natürlich ganz andere Wege geht wie bei Denifle. Aber was entscheidend war für das neue Christentumsverständnis Luthers, wurde schon in der Psalmenvorlesung vorgetragen. Andererseits war keine neuplatonische Erkenntnis-

theorie und Mystik zu überwinden. Loofs meint allerdings, daß man terminologische Reminiszenzen an den Neuplatonismus der Psalmenvorlesung nicht selten finde. Aber den Gedanken eines schon hier auf Erden den Glauben übersteigenden Erkennens biete der von Loofs übersehbare Teil des Römerbriefkommentars nicht mehr.[329] Da aber dieser Gedanke auch in der Psalmenvorlesung fehlte, ist eine so durchgreifende Wandlung, wie sie die These vom Neuplatonismus Luthers in den Jahren 1513 bis 1515 voraussetzt, im Römerbriefkommentar nicht erfolgt.

Einen entscheidenden Einschnitt in der Entwicklung Luthers bedeutet also die Vorlesung über den Römerbrief nicht. Dennoch darf man diese Vorlesung nicht unterschätzen. Wir besitzen wenige Schriften aus Luthers Feder, die einen so unmittelbaren und starken Eindruck hinterlassen, wie diese Vorlesung. Sie kann in dieser Beziehung nur mit den großen reformatorischen Schriften Luthers verglichen werden. Die Psalmenvorlesung, deren Lektüre auf die Dauer ermüdend wirkt, reicht bei weitem nicht an die ihr unmittelbar folgende Vorlesung heran. Sie ist das packendste und geschlossenste Dokument aus der Zeit vor dem Beginn des Ablaßstreites; und sie hat es verstanden, die neuen religiösen und ethischen Grundgedanken mit einer bis dahin nicht erreichten Energie vorzutragen. Zugleich sehen wir Luther freier und selbständiger werden. Seine Kritik wird schärfer, bestimmter und umfassender. Sein Blick weitet sich. Den Horizont begrenzen namentlich im späteren Teil der Vorlesung nicht die Klostermauern. Zeitereignisse finden ein Echo im Hörsaal. Vor Angriffen nicht bloß auf weltliche[330]), sondern auch auf kirchliche Würdenträger scheut Luther nicht zurück.[331]) Derselbe Mönch, der später — ob mit Recht oder Unrecht muß dahingestellt bleiben — von sich bekannte, er sei ein rasender Papist gewesen, wagt es jetzt jedenfalls, das Verhalten des Papstes Julius II. zu kritisieren; auch Georg von Sachsen und der eigene Landesherr müssen sich Kritik gefallen lassen. Luther wächst zusehends, erweitert seine Kreise und vereinigt seine Stimme mit den Stimmen jener, die im aus-

gehenden Mittelalter die verweltlichte Kirche und Hierarchie angegriffen hatten.[332]) Auch den kirchlichen Institutionen gegenüber gewinnt Luther, obwohl noch von Herzen Mönch, größere Freiheit. Hatte Luther noch in der Psalmenvorlesung die Liturgie als ein Werk des heiligen Geistes beurteilt, so kann er jetzt, was schon Teufle herausgehoben hat, den Gläubigen prinzipiell unabhängig machen von den äußeren gottesdienstlichen Ordnungen. Die Ablässe zugunsten von Kirchenbauten und einer reicheren Ausschmückung der Kirchen und des Gottesdienstes werden schon beanstandet. Die skrupellose Verwendung des Ablasses zu einer kirchlichen Einnahmequelle wird, was übrigens schon aus einer Predigt bekannt war, scharf gegeißelt. Papst und Bischöfe sind verführt und verführen das Volk Christi, daß es vom wahren Gottesdienst ablasse.[333]) Die Überbietungen im Sammeln der Reliquien, der Mißbrauch des Gebets, der Patronat der Heiligen, die Unzahl der kirchlichen Stiftungen u. a. m. werden scharf beleuchtet.[334]) Die Ordnungen und Institutionen selbst will er nicht antasten. Sie sind gut und von Gott, die weltlichen sowohl wie die geistlichen Ordnungen und Obrigkeiten.[335]) Dem Staat, oder wie man richtiger sagt, der Obrigkeit eine religiös neutrale Aufgabe zuzuweisen, hat ihm fern gelegen. Gegen eine ungerechte Obrigkeit[336]) aufzutreten würde heißen, die Freiheit der Gnade zum Deckmantel der Bosheit zu machen. Es ist ein jüdischer Irrtum, wenn man meint, nur der guten und gläubigen Obrigkeit Gehorsam zu schulden.[337]) Aber seine Kritik an den Inhabern der Gewalten ist doch schon lebendig und scharf geworden. An den Ereignissen und Zuständen der Gegenwart geht er nicht teilnahmlos vorüber. Oppositionellen Stimmen, wie sie ihm in der Litteratur begegneten oder sonstwie an ihn herantraten, schenkt er Gehör. Und schon sucht er geistliche und weltliche Gewalt gegeneinander abzugrenzen. Kirchliche und weltliche Ordnung stammen beide von Gott. Die kirchliche Ordnung aber hat es mit der Leitung und dem Frieden des inneren Menschen zu tun, die weltliche Ordnung mit der Leitung des äußeren Menschen und allem, was damit zusammenhängt. Denn

in diesem Leben kann ja der innere Mensch nicht ohne den äußeren bestehen.[338]) Darum begnügt sich Luther nicht mit Kritik, er verlangt auch Reformen. Das kirchliche Gepränge, das das Volk anleitet, in Äußerlichkeiten aufzugehen, wenn es nach der Seligkeit trachtet, soll eingeschränkt werden; das gleiche gilt von den Fast- und Festtagen; die kirchlichen Gewalten haben sich darauf zu besinnen, daß sie nicht dazu da sind, um Gesetze aufzustellen, sondern die Liebe zu pflegen. Darnach müssen ihre Vorschriften sich richten.[339]) „Kraft apostolischer Autorität verwalte ich mein Lehramt. Es ist meine Pflicht, alle Schäden namhaft zu machen, die ich sehe.“[340]) Das neue Leben, das Luther gewonnen hatte, drängt nach außen und will die Wirklichkeit umgestalten. Die enge Welt, in der er reifte, beginnt er zu verlassen und schon vor die weite Welt mit einem Programm hinzutreten, dessen reformerische Konsequenzen freilich noch nichts Besonderes verraten, dessen Grundlagen aber, zu denen Luther sich jetzt fest bekennt, eigenständig sind.

Schon auf den ersten Seiten trägt der Römerbriefkommentar die neue religiöse Erkenntnis deutlich und bestimmt vor. Was Jundt, Loofs, Ficker und Braun nachgewiesen haben, braucht hier nicht ausführlich wiederholt zu werden. Paulus und Augustin sind Luthers Gewährsmänner gegen die Scholastik, gegen die Gerechtigkeit der Philosophen und Juristen. Der religiöse Gegensatz gegen den Nominalismus ist absolut. Hier ist der Todfeind des Christentums zu suchen. Den „Thoren“ und „Sawtheologen“, d. h. den Nominalisten, wird jede Gemeinschaft gekündigt. Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, wird die Rechtfertigung als eine Gerechterklärung vor Gott definiert, die in der Nichtanrechnung der Sünde auf grund der Barmherzigkeit Gottes besteht[341]) und die allen zuteil wird, die von ganzem Herzen dem Worte Gottes glauben, der den Glauben annimmt zur Gerechtigkeit,[342]) den Glauben, den er selbst in seiner Barmherzigkeit gibt.[343]) Der Glaube selbst wird auf die Verheißung bezogen. Verheißung und Glaube sind Korrelatbegriffe.[344]) Nur diese Auffassung von der Ge-

rechtigkeit kennt die Schrift, nicht die von den Philosophen und Juristen behauptete Qualität der Seele.[345])

Daß in diesen Formeln von der Nichtanrechnung der Sünde und der imputierten Gerechtigkeit nominalistische Theologie weiter lebt, wird kaum bestritten.[346]) Man mag auch die Frage aufwerfen, ob diese Formeln wirklich fähig waren, Luthers neues religiöses Verständnis des Evangeliums zutreffend wiederzugeben. Es muß noch gezeigt werden, daß hier in der Tat eine Spannung zwischen theologischer Formulierung und religiöser Erkenntnis auftaucht. Aber grundfalsch ist es jedenfalls, im Hinblick auf diese Formulierung von einer traurig konsequenten Weiterbildung der äußerlichen und mechanischen Theologie des Occamismus zu reden, wie Denifle dies tut. Denn mag auch Luther, um jede, selbst die sublimste Eigengerechtigkeit auszuschalten, den passiven Charakter der Gerechtigkeit Gottes betonen, die Rechtfertigung ganz bestimmt als Nichtanrechnung der Sünde und als Imputation behaupten, Christi stellvertretendes, dem Satisfaktionsanspruch Gottes genügendes Eintreten für uns im Interesse der ausschließlichen Wahrung der reinen Gnadengabe urgieren,[347]) die fremde Gerechtigkeit Christi an die Stelle der eigenen Gerechtigkeit treten lassen, die Sünde nach wie vor der Rechtfertigung Bestand haben lassen, die unbesiegbare Begierlichkeit, d. h. letztlich die Selbstgefälligkeit nach wie vor als Sünde fortwirken lassen[348]) und also scheinbar den Heilsvorgang rein äußerlich gedeutet haben, mit der Polemik gegen die scholastische These von der Austreibung der Sünde und der Einflößung der Gnade durch den sakramentalen Akt den Eindruck erwecken, als ob in der Rechtfertigung alles bleibe wie zuvor und lediglich eine ideelle Änderung durch das Urteil Gottes stattgefunden habe, so würde eine solche Deutung doch den Absichten Luthers durchaus nicht gerecht. Für Luthers Grundanschauung ist der im nominalistischen System tatsächlich vorhandene Mechanismus so wenig charakteristisch, und die Rechtfertigungslehre im Römerbriefkommentar verträgt so wenig die von Denifle ihr gegebene Deutung, daß vielmehr die Voraussetzungen zu einer psychologischen, innerlichen Motivierung und

die notwendige Zusammengehörigkeit des religiösen und sittlichen Gedankens dem aufmerksam Lesenden unschwer deutlich werden.

Darum bedarf es im Grunde gar keines Beweises, daß Luther die angerechnete Gerechtigkeit Christi und dann überhaupt seine Rechtfertigungslehre nicht als Beschwichtigung seines bösen Gewissens, als Verhüllung seines traurigen, sündhaften Innern und als Motiv sittlicher Leichtfertigkeit in Anspruch genommen hat. Der sittliche Ernst Luthers und die ethische Abzweckung der Rechtfertigung, d. h. aber die Folgerung der Heiligung aus der Rechtfertigung sind von der ersten Seite des Kommentars an so offenkundig, daß ein Beweis mehr als überflüssig erscheint. Gott hat die Gnade und Verzeihung nicht walten lassen, damit man sündige.[349]) Man darf nicht der Meinung sein, daß unsere guten, gerechten und heiligen Werke verworfen würden, damit man überhaupt sie fahren lasse; lediglich die religiöse Wertung, die den Werken die Qualität zuspricht, vor Gott zu rechtfertigen und deswegen zum Vertrauen auf die Werke anleitet, ist aufzugeben.[350]) Unzählig oft werden die Werke als Früchte der Rechtfertigung hingestellt.[351]) Luther erklärt es darum, mittelalterliche antihäretische Polemik aufnehmend, auch für ungenügend, die Gnade Gottes nur für die Sündenvergebung anzuflehen.[352]) Die Summa aber des Römerbriefes ist es, nicht bloß alle Eigengerechtigkeit zu vernichten und die Notwendigkeit Christi und seiner Gerechtigkeit für uns zu erweisen, sondern auch zu zeigen, welche und welcher Art Werke wir auf grund der von Christus empfangenen Gerechtigkeit tun sollen.[353]) Ehe Luther überhaupt mit der Erklärung des Römerbriefes begonnen hat, trägt er in dieser vorangeschickten Inhaltsangabe die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung vor.

Nun könnte man einwenden, das Motiv sei freilich nicht zu leugnen, aber es werde doch nur die Zusammengehörigkeit behauptet und die Rechtfertigung behalte ihren äußerlichen Charakter. Aber so wenig in der Psalmenvorlesung eine solche Deutung zutreffend war, so wenig im Römerbriefkommentar.

Die äußere Gerechtigkeit kommt von anderswoher in uns hinein. Wir sind nicht die Urheber, aber sie bleibt keineswegs äußerlich.[354]) Man mißversteht die Motive der Lutherschen Rechtfertigungslehre, wenn man in der Betonung unserer Rettung durch die formale Gerechtigkeit eine äußerliche und mechanische Rechtfertigung erblickt. Luther will mit seiner Formulierung die Werke des Gesetzes ausschließen, d. h. Werke, die den Anspruch der Geltung vor Gott erheben[355]), durch die man „gerecht ist in sich selbst"[356]). Das heißt aber nicht, daß die Rechtfertigung den Menschen beläßt, wie er war. Die Rechtfertigung bildet keinen Gegensatz zur Gerechtmachung. Beides fällt vielmehr zusammen[357]). Ja mit unserer Gerechtigkeit aus Gott ist schon die Zuwendung zum Guten und die Abwendung vom Bösen innerlich durch die Gnade gegeben. Die Gerechtigkeit ist hier ebenso innerlich wie die Sünde[358]). Wer wie Luther in der augustinisch-lombardischen Rechtfertigungslehre gelebt hatte und noch in der Psalmenvorlesung sie entwickelte, konnte unmöglich eine rein äußerliche Rechtfertigung vortragen. In dem eben genannten Wort Luthers klingt ja auch die Formulierung der „gesunden" mittelalterlichen Theologie an. Aber doch nur die Formulierung; denn die Gnade wird, wie die folgenden Sätze Luthers bekunden, als Barmherzigkeit aufgefaßt[359]). Im Zusammenhang seiner reformatorischen Rechtfertigungslehre denkt Luther weder an einen rein äußerlichen Vorgang noch auch an einen magischen, unpersönlichen Prozeß. Rechtfertigung und Änderung der Willensstellung fallen zusammen, d. h. aber wiederum, daß Luther voluntaristische, psychologisch vermittelte und also „organische" Zusammenhänge gefunden hat, nicht mit bloßen Behauptungen sich zufrieden gibt. Der Mensch wird gewandelt durch die Erneuerung der Gnade. Der Wille zum Sündigen wird ertötet. Die Gegner wollen metaphysisch die Werke der Sünde und die Begierden weggenommen sehen, wie den Kalk von der Wand. Aber erst muß man selbst, d. h. hier der Wille, gewandelt sein; dann werden auch die Werke gewandelt sein. Wer nicht durch den Geist im Willen lebendig gemacht ist, muß der Sünde dienen[360]). Hier gibt also Luther dem Voluntarismus einen

klaren Ausdruck, ohne dem Moralismus Vorschub zu leisten. Instruktiv ist auch eine an aristotelische Kategorien sich anschließende Äußerung. Immer ist der Mensch im Nichtsein, im Werden, im Sein, immer in der Sünde, in der Rechtfertigung, in der Gerechtigkeit, d. h. immer Sünder, immer Büßer, immer Gerechter. Denn wenn er büßt, wird er aus einem Nichtgerechten ein Gerechter. Wenn wir Buße tun, sind wir immer Sünder, und dennoch sind wir eben dadurch Gerechte und werden gerechtfertigt, teils Sünder, teils Gerechte, d. h. Büßer[361]). Hier ist alles geistig, religiös und ethisch-psychologisch bestimmt. Denifle hat die von Luther herausgearbeiteten Antithesen nicht zu begreifen vermocht. Denn er kann sich von der Vorstellung der Eingießung eines übernatürlichen Seins und der Gnade, die uns in eine über die Natur hinausgehende Ordnung hebt, nicht loslösen. Er hat darum kein Verständnis gewinnen können für eine Heilsanschauung, die mit der nominalistischen zugleich die ganze katholische Vorstellung von Gnade und Rechtfertigung überwunden hat, um nun religiös-psychologisch und ethisch-psychologisch die rechtfertigende und heiligende Gnade aufzufassen, in der angesichts der barmherzigen und verzeihenden Gesinnung Gottes erfolgten bußfertigen Gesinnung, vertrauenden Hingabe und neuen Willensrichtung des Menschen sowohl das bleibende Grundverhältnis zu Gott wie die treibende Kraft zum Guten zu finden. Die Formeln mögen noch so äußerlich nominalistisch lauten, der Inhalt hat mit dem Nominalismus nichts zu tnn. Auch der innerlichen erziehenden Gnade fehlt das katholische Merkmal: der Habitus und die Seinsqualität, die wohlgefällig machen vor Gott. Nominalismus sowohl wie Augustinismus und Thomismus sind überwunden, die Gnadenqualitäten der thomistischen oder „gesunden" katholischen Theologie sowohl wie die nominalistische Akzeptations- und Imputationslehre, die mit der schöpferischen Gnade nichts mehr anzufangen wußte[362]). Luther kann mit großer Stärke die dauernde Sündhaftigkeit auch des Wiedergeborenen betonen. Seine Ausführungen über die Begierlichkeit beweisen dies zur Genüge. Aber Denifle hat sich durch diese Äußerungen Luthers irre

führen lassen, weil er als Thomist und guter Katholik kein Verständnis hatte für Luthers reformatorische Fragestellung, und weil er den Zusammenhang mit der religiösen und ethisch-psychologischen Rechtfertigungslehre Luthers nicht erkannte. Was Luther in der Psalmenvorlesung zum Ausdruck brachte, als er Gnade, Glaube und Demut miteinander verknüpfte, das tritt auch hier an den Tag. Die Gesinnung des Christen vor dem Angesichte seines Gottes ist eine dauernde Bußgesinnung. Nicht das Sündigbleiben hat den Ton, sondern die Demut und Aufrichtigkeit[363]), die schon die neue Willensrichtung enthält, die sich in Werken kundgeben muß und die trotz dieses neuen Lebens, ja in diesem neuen Leben immer in Demut und Aufrichtigkeit vor Gott, d. h. im Bekenntnis der Unwürdigkeit verharrt. So ist der Christ beides zugleich: Sünder und Gerechter, er ist gerechtfertigt und wird fürder gerechtfertigt. Buße und Rechtfertigung sind das bleibende Grundverhältnis seines Lebens und der selbstverständliche Quell alles guten Handelns[364]). In folgerichtiger, geschlossener psychologischer Motivierung ist hier das neue religiöse, aber ganz ethisch bestimmte, den Sakramentalismus durch den Personalismus verdrängende reformatorische Christentumsverständnis zum Ausdruck gebracht. Das Wesen der Reformation ist klar und bestimmt erfaßt.

So deutlich und sicher nun auch die religiösen und sittlichen Grundgedanken der Reformation hervortreten, so lebendig sie Luthers Innere erfüllen und schon nach außen drängen, um sich auch in der Wirklichkeit des öffentlichen Lebens Geltung zu verschaffen, so unverkennbar sind doch selbst in der Römerbriefvorlesung die auf die mittelalterliche Vergangenheit weisenden Linien. Luther hat auch jetzt noch seinem neuen Verständnis des Christentums keine durchgreifende dogmatische Konsequenz zu geben vermocht; und selbst innerhalb des reformatorischen Gedankenkreises wirkt die vom Katholizismus übernommene Formulierung oder die theologische Anleihe beim Katholizismus hemmend nach.

Luther hat allerdings in der letzten Hälfte seiner Vorlesung die Theorie, daß man unfehlbar die eingegossene Gnade

Gottes erhalte, wenn man vor Einziehung der Gnade getan habe, was man tun könne, scharf zurückgewiesen. Diese nominalistische These ist ihm mehr als töricht und eine schwere Gefahr für die Kirche. Denn dieser Satz fordert die Sicherheit heraus, macht sorglos gegen die Sünde und schafft eine seelengefährliche Beruhigung, da man jederzeit sich auf seinen Willen meint verlassen zu können.[365] Gibt es auch offiziell keine Pelagianer mehr, so sind doch viele, wie gerade die Genannten, Pelagianer, ohne es sich zum Bewußtsein gebracht zu haben.[366] Aber in den Scholien zum 2. Kapitel des Römerbriefes ist die Exklusive viel undeutlicher. Hier scheint er sogar ernstlich vorauszusetzen, daß eine wirksame Vorbereitung auf die Gnade möglich ist. Zwar schränkt er selbst die Tragweite dieses Gedankens ein. Denn er formuliert ihn nur im Hinblick auf die Heiden, die auf das Evangelium nicht verpflichtet wurden, und der ganze Abschnitt zeigt ein unsicheres Schwanken.[367] Wenn Paulus sage, daß die Heiden von Natur getan, was des Gesetzes sei, so könnte dies dahin verstanden werden, nicht daß sie das ganze Gesetz erfüllt hätten, sondern nur einzelne Forderungen des Gesetzes. Dem würde das 3. Kapitel entsprechen, das alle unter die Sünde beschließt. Aber Luther wagt nicht, den Worten Pauli diese Deutung zu geben. Der Wortlaut führt ihn auf die Annahme, daß die Heiden das Gesetz erfüllt haben. Wer aber das Gesetz erfüllt, der ist in Christo und es wird ihm die Gnade gegeben, weil er sich auf sie vorbereitet, soweit er es vermag.[368] Die Erbsünde konnte Gott ihnen auf grund irgend einer demütigen Haltung gegen Gott und das höchste Wesen, das sie erkannt hatten, vergeben. Oder man könnte auch sagen, daß sie durch eine besondere Zuvorkommenheit der Barmherzigkeit Gottes mit dem Licht und der Gnade beschenkt worden seien. Dogmatische Klarheit enthalten diese Äußerungen also nicht. Luther ringt mit einem Problem, daß das Schriftwort und die katholische Fragestellung ihm nahe legte. Gelöst hat er es noch nicht, mag auch in der Hervorhebung der Demut der Weg zur Lösung schon angedeutet sein. Gerade der Wortlaut der paulinischen Stelle veranlaßt ihn, offenbar schon wider=

strebend und nicht mehr im Bewußtsein, seiner Grundvoraussetzung dadurch nichts zu vergeben, die katholische Formulierung festzuhalten. Und hier nun legt er offensichtlich den Nachdruck nicht auf die präparatorischen Werke, sondern auf die Gesetzeserfüllung der Heiden. Ob man angesichts dieser schwankenden Haltung und angesichts der offenkundigen Einschränkung des ganzen Problems von Krypto-Semipelagianismus sprechen soll, dürfte doch zweifelhaft erscheinen. Denn die Sicherheit, mit der der Krypto-Semipelagianismus seine Formeln und Anschauungen vortrug, fehlt. Daß aber die katholische Fragestellung nachwirkt, ist unbestreitbar.

Luther ist sehr bald auf dies Problem zurückgekommen.[369]) Davon will er nichts sich abmarkten lassen, daß dem Gottlosen keine guten Werke zur Seligkeit etwas nützen. Wenn nun von solchen gesprochen wird, die von Natur die Werke des Gesetzes tun und also gerecht sind, so kann dies nicht im Hinblick auf die Gottlosen gesagt sein, die den Gesetzeswerken einen Anspruch vor Gott zuerkennen. Ebenfalls kann es nicht auf die Gläubigen sich beziehen. Vielleicht hat der Apostel durch sein Wort dem Leser den eigentlichen Sinn verdunkeln wollen. Denn sonst spricht er anders. Luther will darum eine mittlere Klasse von solchen annehmen, die durch irgend eine gute Handlung gegen Gott, soweit sie es von Natur aus vermochten, die Gnade verdienten, die sie nun weiter leitet. Nicht als wäre ihnen die Gnade irgendwie als Lohn für ein solches Verdienst gegeben, — denn dann wäre es keine Gnade — sondern weil sie sich darauf vorbereitet haben, sie umsonst zu empfangen. Dann rechnet aber Luther doch mit der Möglichkeit, daß Paulus den Heiden nur einen Teil der Gesetzeserfüllung habe zusprechen wollen, sodaß also Juden wie Heiden der Gnade und Barmherzigkeit Christi entbehrten und alle unter der Sünde beschlossen sind. Hier verschafft sich das reformatorische Motiv schon besser Geltung als kurz vorher, und die Schwankungen sind schon weniger stark. Entweder haben die Heiden das Gesetz überhaupt nicht in seinem ganzen Umfange erfüllt, oder die Vorbereitung ist nur eine Vorbereitung auf einen würdigen Empfang

der Gnade. Die Krypto-Semipelagianische Tendenz ist ausgeschaltet und nur die Formel oder die Fragestellung erinnert daran. Bald darauf wird dann die Annahme von der Erfüllung bloß eines Teiles des Gesetzes durch die Heiden als die einzig in Frage kommende vorgetragen.[370]) Eben diese Beseitigung der genuinen Tendenz der Formel erhellt auch aus der sonst noch im Römerbriefkommentar begegnenden Verwendung der Formel. Gute Werke müssen wir zwar tun, aber nicht in der Erwartung, durch sie vor Gott ausreichend gerecht zu sein. Sie haben nur eine gleichsam präparatorische Bedeutung, nämlich uns für die Gerechtigkeit Gottes geeignet zu machen. Sie sind nicht die Gerechtigkeit, sondern suchen die Gerechtigkeit. Wir bereiten durch sie den Weg für den Herrn, der in uns kommen wird. Sie sind aber nicht der Weg des Herrn.[371]) Daß hier der pelagianisierenden Fragestellung das Rückgrat ausgebrochen ist, bedarf keiner Erörterung. Die präparatorischen Werke sind der reformatorischen Erkenntnis Luthers eingeordnet. Luther bedient sich dieser Formel, um die ethische Art seiner Heilsanschauung auszudrücken. Sie wird ein besonderer Ausdruck der bußfertigen und sittlich ernsten Gesinnung.[372]) Wie der Glaube sucht, so suchen auch die Werke. Sie haben keine Gerechtigkeit, sie beanspruchen keine Gerechtigkeit. Aber Gottes Gnade ist so geartet, daß sie nur dem Demütigen und sittlich Ernsten, nicht dem Leichtfertigen und Selbstgerechten sich zuwenden kann. So muß diese, einer unterevangelischen Heilsauffassung entstammende Formel herhalten, um die Eigenart des reformatorischen Evangeliums herauszuarbeiten.

Das beweist auch eine Äußerung, die zunächst gut katholisch erscheint. Wer durch die Werke sich auf die Gnade der Rechtfertigung disponiert, ist schon auf eine Weise gerecht[373]). Luther kennt also wie der Katholizismus ein sich Disponieren zur Gnade, und daß es präparatorische Werke gibt, die geschehen, um die Gnade zu erlangen, stellt Luther sogar als These voran[374]). Aber es ist doch schon bezeichnend, daß er in der vorangeschickten These diese Werke nicht unter dem Gesichtspunkt von

Gesetzeswerken betrachtet sehen will. Beiderlei Werke schließen sich vielmehr aus. Die Erläuterung der These zeigt auch deutlich genug die reformatorische Umbildung. Denn danach sind die Werke des Christen überhaupt präparatorisch[375]), sofern sie in einer Gesinnung wurzeln, die Rechtsansprüche vor Gott überhaupt nicht kennt. Wo aber diese Gesinnung ist, da steht man nicht mehr unter dem Gesetz; und eben in dieser Gesinnung, die des Unwertes auch der guten Werke sich bewußt bleibt und nie vergißt, daß man Gott gegenüber Sünder bleibt, wird man gerechtfertigt und schreitet man fort in der Rechtfertigung[376]). Luther kann darum trotz der Formel von den präparatorischen Werken mit gutem sachlichen Grund erklären, daß weder vorangehende noch nachfolgende Werke rechtfertigen, noch viel weniger Gesetzeswerke, sondern allein die Gnade[377]). Indem Luther die Formel, die von einem sich disponieren zur Gnade redet, in seine Buß- und Rechtfertigungslehre einordnet, hat er ihr jede nicht bloß pelagianisierende, sondern auch katholisierende Tendenz genommen. Das katholische Schema ist da; aber es steht im Dienst der Erläuterung der reformatorischen Erkenntnis. Und gerade diese Verwendung der Formel zeigt wiederum, daß eine rein äußerliche, mechanische Deutung der Rechtfertigungslehre Luthers an der Oberfläche bleibt. Ihrer ethisch-religiösen und psychologischen Struktur wird man vielmehr auch angesichts dieses Problems inne.

Der katholische Rückstand in der These von den präparatorischen Werken ist also minimal. Und es war zu beobachten, wie gerade hier nach kurzem Schwanken der religiöse Grundgedanke Luthers sich Geltung verschafft[378]). Damit ist nun allerdings nicht gesagt, daß Luther es im Römerbriefkommentar zu einer klaren Durchbildung seiner reformatorischen Gedanken gebracht hätte. Katholisches ist noch übergenug vorhanden; nicht bloß auf peripherischen, sondern auch auf zentralen Gebieten. Auch die Frömmigkeitsmotive sind noch nicht sicher gegeneinander abgegrenzt; und die Formulierung der neuen Grundgedanken mit Hilfe der überkommenen katholischen Theologie hat nicht bloß der theologischen Verarbeitung des Neuen

Hemmungen bereitet, sondern auch der religiösen Kraft und Konsequenz des Neuen Schranken aufgerichtet.

Daß auf mehr peripherischen Gebieten Katholisches konserviert ist, kann angesichts der Entwicklung, die Luther erlebte, nicht überraschen. Die Sakramentskirche und die Priesterkirche sind trotz der neuen Rechtfertigungslehre noch unangetastet [379]). Auch die Spaltung des christlichen Lebensideals in ein mönchisches, heroisches und ein allgemein-christliches ist noch nicht beseitigt [380]). Freilich soll man nicht Mönch werden, wenn man glaubt, nur als Mönch das Heil zu erlangen. Nicht wer aus Verzweiflung Mönch wird, sondern aus Liebe, ist ein guter Mönch [381]). Aber das ist noch keine reformatorische Entwertung des Mönchtums. Ebenfalls nicht, wenn gesagt wird, daß man mit Fasten, Kasteiungen u. dergl. m. nur den Sündenleib, nicht den Leib, töten soll und Rücksicht zu nehmen hat auf die körperlichen Kräfte [382]). Das ist vielmehr gut katholisch. Der nach Denifle 1515 am Tiefpunkt seiner Entwicklung angelangte Luther vertritt hier die korrekte katholische Anschauung einschließlich der Diskretion. Überhaupt ist es gegenwärtig besser Mönch zu werden als früher. Denn jetzt ist das Mönchtum verachtet [383]). Die Unterscheidung von Räten und Geboten wird noch als etwas Selbstverständliches hingenommen [384]). Die „Vollkommenen" sind diejenigen, die nach den evangelischen Räten wandeln [385]). Auch der mönchischen Deutung der Begierde und der mönchischen Herabsetzung der Ehe hat sich Luther, wie ebenfalls Augustin, nicht entzogen. Die Ehe ist um der Schwachheit des Fleisches willen da [386]). Die vollkommene Mortifikation der Begierde ist dort nicht vorhanden, wo in den Akt der Ehe eingewilligt wird [387]). Hier ist der Maßstab für die Deutung der Begierde sowohl wie der Mortifikation nicht die Rechtfertigungslehre, sondern das mönchische Lebensideal. Luther selbst hat diesen Widerspruch nicht empfunden.

Auch an einem anderen Punkt sind noch Unsicherheiten in der Bewertung der Begierlichkeit. Eine volle Überwindung der nominalistisch-katholischen Vergangenheit hat selbst auf diesem, Luthers eigenste Erfahrungen enthaltenden Gebiet, noch nicht

stattgefunden. Daß die Begierlichkeit die Erbsünde sei, behauptet Luther in der Römerbriefvorlesung mit allem Nachdruck. Daß sie auch durch die Taufe nicht beseitigt werde, vielmehr auch im Wiedergeborenen bleibe und der allmählichen Heilung bedürfe, hebt Luther oft und nachdrücklich gegen den Sakramentalismus und Moralismus seiner Gegner heraus. Gerade an dieser Stellung Luthers zur Begierlichkeit erkennt man die tiefernste, religiöse und sittliche Eigenart des reformatorischen Christentumsverständnisses Luthers. Denn Luthers schon im Psalmenkommentar auftauchende neue Anschauung von der Konkupiszenz ist ja nur ein anderer, an Paulus und an die Formulierung in der kirchlichen Tradition seit Augustin sich anlehnender Ausdruck für die immerwährende bußfertige und der Rechtfertigung teilhaftig werdende Gesinnung des Christen. Selbst unsere besten Werke können vor dem heiligen-Gott nicht bestehen. Vor ihm bleiben wir immer Sünder, müssen die Rechtfertigung erbitten und unserer Eigensucht uns bewußt werden. Je näher Gott und je ernster das Gewissen, desto deutlicher dies Bewußtsein. Das ist der religiöse Tenor der Auffassung Luthers von der Konkupiszenz. Augustin und der Lombarde sind jetzt neben Paulus seine Gewährsmänner für diese Anschauung, während er in den Randbemerkungen noch eine nominalistische Kritik am Lombarden geübt hatte. Ob Luther Augustin richtig verstanden hat, ist freilich eine andere Frage. Mit Denifle von einer Fälschung Augustins durch Luther zu reden, weil Luther ein Augustinwort falsch zitiert[388]), ist unangebracht[389]). Dann wäre auch Gregor von Rimini ein Fälscher, der dasselbe Wort unrichtig zitiert. Denifles, gelinde gesprochen, merkwürdig absolutes und psychologisch sowohl wie historisch unzulängliches Verfahren macht eine Auseinandersetzung hier überflüssig.

Ist aber auch der eigentliche Sinn, den Luther mit der Konkupiszenz verbunden hat, klar, so hat er doch keine ganz eindeutige, theologische Formulierung gefunden. Schon die Formel von der Beseitigung der Schuld und der Nichtanrechnung der Erbsünde könnte angesichts der neuen religiösen und volun-

taristischen Anschauung Luthers als unzureichend empfunden werden. Denn sie läßt die notwendige Verbindung von Sünde und Schuld nicht zu ihrem Recht kommen und führt letztlich auf eine unpersönliche Wertung der Sünde. Wenn Luthers Sündenlehre sich, wie früher schon diejenige Augustins, den Vorwurf des Manichäismus zugezogen hat, wenn Denifle in der Sündenlehre der Römerbriefvorlesung Luthers die ethische Wertung der Sünde vermißt, so kann man das Motiv dieser Vorwürfe begreifen, wenn auch die vom Katholizismus gegebene Lösung, die die Konkupiszenz überhaupt ihres sündigen Charakters entkleidet, unbrauchbar ist. Denn wenn man die Konkupiszenz zu einer bloßen Strafe der Erbsünde und zu einer zurückgebliebenen Schwäche macht, so wird die Nötigung, das ganze Leben in all seinen Äußerungen dem Urteil des heiligen Gottes zu unterstellen, ignoriert und eine sittlich neutrale Sphäre geschaffen, die nicht minder gefährlich ist wie der angebliche Manichäismus Luthers. Angesichts dieser Lösung verdient Luthers Sündenlehre stets den Vorzug, zumal ihr jeder „Manichäismus" fehlt, nicht einmal der gegen die augustinische Sündenlehre zu erhebende Einwand sie trifft. Aber doch bleibt die nominalistische Formulierung etwas Unzulängliches. Der Nominalismus konnte von einer bloßen Nichtanrechnung der Sünde sprechen. Denn eine positiv vernichtende Kraft war ihm zufolge die Sünde nicht. Die Sünde hinterläßt in der Seele nur die Verpflichtung zur Strafe für die Schuld, die der Sünde folgt. Innerlich läßt die Sünde den Menschen unberührt. Es handelt sich lediglich um ideelle, im Urteil Gottes wurzelnde Beziehungen. Gerade diese Fassung der Sünden- und Schuldlehre wurde durch Luthers neue Anschauung von der Konkupiszenz völlig preisgegeben. In der Sünde vollzieht sich eine vollkommene Wandlung des Willens und der Gesinnung. Sie berührt ganz unmittelbar das ganze Wesen der Persönlichkeit. Dann ist eine Formel, die bloß ideelle Beziehungen zur Grundlage hat, ungeeignet, diese neue Fassung zu umspannen. Da aber Luther nicht mehr vom Nominalismus zur „gesunden" Theologie des Mittelalters zurückkehren konnte, seine nominalistische Schulerziehung aber ihm die Bildung

einer aus seiner genuin reformatorischen Anschauung erwachsenen dogmatischen Formulierung erschwerte, blieb er bei der von Denifle beanstandeten Formulierung, die zwar die leitenden Motive erkennen läßt, die aber eine streng voluntaristische, Sünde und Schuld stets verbindende Fassung vermissen läßt. Es ist ihm noch nicht geglückt, dogmatisch die neue Sündenanschauung zu einem Korrelat der neuen religiösen Anschauung vom Christentum zu machen. Seine Auffassung von der Konkupiszenz als Sünde korrigiert den Nominalismus sowohl wie den mittelalterlichen Katholizismus. Aber die nominalistische Formel von der Nichtanrechnung der Sünde vermag weder das ethisch-voluntaristische Moment seiner Rechtfertigungslehre zu umfassen, noch den Schuldbegriff ausreichend zu würdigen, der sofort sich einstellen muß, wenn, wie die Rechtfertigungslehre es verlangt, die Sünde als Gesinnungsmakel in das Licht Gottes gerückt wird.[390]) Dann aber gewinnt die Sünde, da die nominalistische Deutung unmöglich geworden war, in der theologischen Darbietung einen unpersönlichen, den prinzipiellen Voluntarismus nicht erreichenden Akzent.

Doch man kann im Römerbriefkommentar nicht bloß eine gewisse Diskrepanz der Formel und der eigentlichen Anschauung konstatieren, sondern auch einen teilweisen Rückfall in die Formulierung, die Luther noch in den Randbemerkungen im Anschluß an Biel vorgetragen hatte und die mit der in der Römerbriefvorlesung verfochtenen These, daß die Konkupiszenz die Erbsünde sei und unbesieglich, nicht sich verträgt. Denn Luther meint, wenn wir uns ernstlich prüfen wollten, würden wir entdecken, daß wenigstens Überbleibsel des Fleisches in uns seien, die uns schwierig machen zum Guten und geneigt zum Bösen.[391]) Wenn ferner Luther in Anlehnung an ein Wort Augustins erklären kann, daß die Konkupiszenz unsere Schwachheit zum Guten sei, die zwar an sich schuldig ist, aber uns doch nur schuldig macht, wenn wir zustimmen und darnach handeln[392]), so ist auch hier die Formulierung dem Katholizismus entnommen, und sie deckt sich nicht mit dem Satz, daß die Begierde Sünde sei.[393]) Nur auf dem Umwege, daß die

Schwäche an sich schuldig sei, Gottes Barmherzigkeit aber nicht den Reat der Schwäche anrechne, sondern nur den Reat des der Schwäche zustimmenden Willens, gewinnt Luther eine leidliche Verbindung mit seiner Grundvoraussetzung, muß aber dann freilich eine unpersönliche, nicht willentlich bestimmte Auffassung vom Reat der Schwäche mit in den Kauf nehmen. Man sieht hier unschwer, wie wenig die übernommene Formel geeignet ist, Luthers religiösen Erfahrungsgrundsatz von der Sünde darzustellen. Unzweifelhaft aber widerspricht die Formel, das Gute sei uns nur schwer und wir seien geneigt zum Bösen, der schon in der Römerbriefvorlesung behaupteten Knechtschaft des Willens und dem noch über Augustin hinausgehenden Satz, daß der Wille gegen die Gnade wüte. Auffallend ist es auch, daß Luther den Satz Augustins zitieren kann, die Konkupiszenz sei in den Wiedergeborenen nicht mehr Sünde, wenn man ihr nicht zustimme; aber man könne sie in gewisser Weise Sünde nennen, da sie durch Sünde entstanden sei und die Sünde den Sündigenden, wenn sie obgesiegt habe, schuldig mache.[394]) Da aber Augustin in gewisser Weise die Begierde Sünde genannt wissen wollte und der Text der Basler Ausgabe die vorhandene Sünde nach erfolgter Zustimmung schuldig machen ließ, konnte Luther das ganze Zitat übernehmen, ohne seine Grundanschauung von der Begierde gefährdet zu glauben. Diese Grundanschauung bleibt charakteristisch für die Römerbriefvorlesung. Der Sünde gestorben sein, Gott aber leben, im Geist dem Gesetz Gottes dienen, im Fleisch dem Gesetz der Sünde ist nichts anderes, als den Begierden und der Sünde nicht zustimmen, mag auch die Sünde bleiben.[395]) Das hat dann freilich die schon erwähnte unzureichende Auffassung von der Sünde zur Folge, und es ändert nichts daran, daß Luther doch gelegentlich Formulierungen nachgegeben hat, die seiner genuinen Anschauung nicht entsprechen.

Auch die Aussagen Luthers über die Gnade sind noch nicht ganz eindeutig. Zwar ist die Grundanschauung mit aller Sicherheit und Bestimmtheit vorgetragen. Die Gnade ist die Barmherzigkeit, die Nichtanrechnung[396]), die Huld Gottes, die

Gesinnung des Vaters, nicht eine hyperphysische und sakramentale Kraftströmung. Aber doch kann Luther die herkömmlichen Bezeichnungen für das Wirken der Gnade sich aneignen, ohne darauf zu reflektieren, daß diese Bezeichnungen seiner ethisch-psychologischen Anschauung von der Gnade nicht entsprechen. Er kann der aus Christus herfließenden Gnade gedenken, die seiner ewigen Natur entstammt.[397]) Diese Formulierung kann ganz gewiß der neuen Vorstellung von der Gnade eingeordnet werden. Aber als Formulierung wäre sie nicht auf dem Boden der neuen Anschauung gewachsen; als solche ist sie vielmehr vom Katholizismus herübergenommen. Noch deutlicher tritt das katholische Schema an einer anderen Stelle an den Tag. Zuerst wird die wirkende Gnade gegeben, vermittelst der dann die Mitwirkung erfolgt, bis mit der Einflößung einer andern Gnade der Anfang gemacht wird, die nun eingegossen zur mitwirkenden wird.[398]) Hier kann nun auch Luther die ethisch psychologische Struktur seines reformatorischen Gnaden- und Glaubensbegriffs ganz vergessen. Die von ihm behauptete Passivität des Menschen im Heilsvorgang, die der reformatorischen Erkenntnis zufolge doch religiös aufgefaßt wurde und hier nur den Verdienstanspruch unmöglich machen sollte[399]), wird so massiv vorgetragen, daß auch jede psychologische Spontaneität, auf die doch sein Voluntarismus führen mußte, ausgeschlossen wird und die quietistische Mystik ihm die Farben für die Schilderung der Aneignung der Gnade gibt. Mögen wir auch vor der Gnade beten und bitten, so muß man doch, wenn die Gnade kommt, weder beten noch handeln, sondern lediglich leiden. Das ist freilich schwer möglich. Denn die Seele will attiv sein und scheut zurück vor der Finsternis und der Vernichtung, in die grade diese vollendete Passivität führt.[400]) Mit dem reformatorischen Motiv der Rechtfertigung verträgt sich diese Beschreibung nicht mehr. Statt einer der reformatorischen-voluntaristischen Auffassung entsprechenden Beschreibung des Heilsvorganges hat man hier die unpersönliche und unpsychologische Auffassung von der Gnade und die Beschreibung eines mystischen Exerzitiums. Daß hierdurch auch die

positive theologische Erkenntnis gefährdet wird und unter dem Einfluß dieser mystischen Gedanken der Kampf gegen die Eigengerechtigkeit den positiven Inhalt des reformatorischen Gottesglaubens verdrängt, ist an Luther selbst in dieser Zeit zu konstatieren. Denn Gott selbst wird ihm zu einer finsteren, unfaßlichen Größe, in die man hineingerissen wird, ohne positiv zu wissen, was man liebt und was man hofft.[401]) Ob Luther mit der Mystik, vollends mit der spekulativen Mystik sich indentifiziert hat, ist eine andere Frage.[402]) Das aber erhellt, daß hier ein weder aus dem Rechtfertigungsglauben herstammendes noch mit ihm zu vereinigendes Frömmigkeitsmotiv sich Ausdruck gegeben hat. Eigengerechtigkeit und Eigenwille konnten freilich auch von hier aus wirksam bekämpft werden. Am mönchischen Demutsideal fand dies Motiv eine beachtenswerte Stütze. Tauler und der Verfasser der deutschen Theologie, die Luther beide jetzt kennen lernte,[403]) bestärkten ihn in dieser Haltung. Seine Randbemerkungen zu Taulers Predigten zeigen, wie lebhaft er dies Motiv aufgriff und der mystischen „Gelassenheit“[404]) zustimmen konnte. Religionspsychologisch betrachtet bestärkte ihn diese Mystik mitsamt ihrer seelischen Analyse in dem Kampf, den er nun schon seit Jahren gegen die Eigengerechtigkeit für die Ausschließlichkeit des göttlichen Werkes an uns führte. Aber prinzipiell angesehen wurde mit dieser psychologischen Leidentlichkeit und negativen Zielbestimmung ein der religiösen Leidentlichkeit und positiven Theologie der reformatorischen Erkenntnis widerstrebendes Element aufgenommen. Die Mystik, zu der Luther durch Bernhard und Staupitz schon seit langem Beziehungen hatte und die ihm die ersten, erfolgreichen Anregungen zur Überwindung der nominalistischen Heilsordnung gegeben hatte, bekundet in neuer Gestalt ihre Unverträglichkeit mit dem, was Luther in originalem Erlebnis gewonnen hatte.

Verbindet Luther hier den katholischen Gnadenbegriff mit der religiösen Psychologie der katholischen, quietistischen Mystik des späten Mittelalters, so bewahrt Luther auch in seinem Begriff vom Glauben die allgemeine katholische Grundlage und kann ihn genau so autoritär bestimmen wie der Nomi-

nalismus. Es überrascht geradezu, daß Luther in der Römerbriefvorlesung dies Moment ebenso rückhaltlos entwickelt wie in der Psalmenvorlesung. Denifle hat ganz richtig gesehen, wenn er behauptet, Luther entwickle noch gelegentlich im Römerbrief den richtigen Begriff vom Glauben als dem Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes auf grund der Autorität Gottes.[405]) Das Wort, dem wir uns unterwerfen sollen,[406]) tönt nicht bloß vom Himmel herab, sondern erreicht uns bis heute aus dem Munde eines jeden guten Menschen, vornehmlich des Prälaten.[407]) Jedes Wort, mag es auch sprechen wer will, sollen wir aufnehmen und glauben, als spräche Gott es selbst. Demütig sollen wir unseren eigenen Sinn unterwerfen, denn nur so werden wir gerechtfertigt werden.[408]) Mit allem Fleiß sollen wir uns hüten, irgendwann hartnäckig auf unserer Meinung zu bestehen, Christus zu widerstreben und nicht zu glauben. Denn wir wissen nicht, wann, wo, wie und durch wen er zu uns spricht. Unsere ganze Aufgabe soll es sein, demütig zu hören und uns belehren zu lassen.[409]) Denifle hat zwar die hier unzweideutig vorgetragene Auffassung vom Glauben als Autoritätsglauben Luther angerechnet, aber nun seinen Spott ausgegossen über die theologische Ignoranz, die in dieser konsequenten Durchführung des kirchlich-autoritären Gesichtspunktes sich offenbare. Aber der moderne Thomist Denifle hat wiederum es unterlassen, die Zusammenhänge Luthers mit dem Occamismus zu würdigen. Wo den „Stücken" des Glaubens jeder innere Zusammenhang und jede rationelle Rechtfertigung genommen wird, wo nur die kirchliche Autorität dekretieren kann, was zum Glauben gehört, und eben durch diese Dekretierung die „Artikel" des Glaubens rechtfertigt, da ist schon die Voraussetzung für die Haltung gegeben, die wir Luther in der Psalmenvorlesung und im Römerbriefkommentar einnehmen sehen. Wenn ferner Biel mit Augustin die Autorität der Schrift auf die Autorität der Kirche gründet und für den erworbenen Glauben, die fides acquisita, die Überzeugung fordert, daß die Instruktoren, die Lehrer, die Wahrheit sprechen,[410]) dann wird man als Historiker anders wie Denifle über Luthers Äußerungen urteilen.[411])

Die starken katholischen und nominalistischen Rückstände in der Theologie der Römerbriefvorlesung sind es nun auch gewesen, die recht wesentlich dazu beigetragen haben, daß Luther immer noch nicht es zu einer sicheren Heilsgewißheit gebracht hat und seine Frömmigkeit noch nicht durchweg die markanten Züge der reformatorischen Frömmigkeit trägt. Es ist bekannt, daß im Katholizismus die Hoffnung die Stelle des reformatorischen heilsgewissen Vertrauens vertritt. Noch der Römerbriefkommentar enthält, zumal immer noch der bittende Glaube im Sinne Augustins sich vorfindet, die katholische Zusammenordnung von Glaube und Hoffnung. Niemand erfährt, daß er gerechtfertigt ist, sondern er glaubt und hofft.[412]) Diese Äußerung ist umso charakteristischer, als sie in den paulinischen Text (Römer 6,8), der nur vom Glauben spricht, den Begriff der Hoffnung hineinträgt. Hoffnungsgewißheit steht dem Christen zu, aber nicht Heilsgewißheit. Je stärker Luther von der nominalistischen Theologie sich beeinflussen ließ, desto weniger war es möglich, von Heilsgewißheit zu sprechen. Grade der nominalistische Glaubensbegriff machte sie unmöglich. Dies Motiv hat auch Luther bestimmt. Da wir nicht wissen können, ob wir in jedem Worte Gottes leben und kein Wort Gottes leugnen — denn viel wird uns vom Prälaten, viel von den Brüdern, viel im Evangelium und von den Aposteln, viel innerlich von Gott gesagt — können wir nie wissen, ob wir gerechtfertigt sind und glauben.[413]) Ja dieser nominalistische Glaubensbegriff macht Luther sogar unsicher, ob wir „an" Christus glauben. „Denn obwohl wir gewiß sind, daß wir an Christus glauben, so sind wir doch nicht gewiß, daß wir an alle seine Worte glauben. Deswegen ist auch das ‚an ihn glauben' ungewiß."[414]) Es gibt eine verborgene und uns nicht zum Bewußtsein gekommene Ungläubigkeit.[415]) Luther versteht es freilich, auch diese Auffassung von Glauben in den Dienst des Protestes gegen jede Art von Eigengerechtigkeit zu stellen.[416]) Aber trotz der religiös-reformatorischen Grundstimmung fehlt doch diesen Aussagen die Fühlung mit dem Heilsglauben der Reformation.

Und wie der nominalistische Glaubensbegriff eine Schranke

für die Entfaltung des Reformationsevangeliums wurde, so auch die der nominalistischen Theologie entlehnte Formel für die Rechtfertigung. Nun wird was schon angedeutet war, deutlich, daß die nominalistische Formulierung unzulänglich war um den eigentlichen Sinn des neuen Christentumsverständnisses auszudrücken. Und so wenig Denifle im Recht war, als er Luthers Rechtfertigungslehre für rein äußerlich und mechanisch erklärte, so hat doch Luther der Äußerlichkeit der Formel seinen Tribut gezahlt. Denn die rechten Christen wissen nicht, wann sie gerecht sind, weil sie nur auf grund der Anrechnung Gottes gerecht sind. Gottes Anrechnung kennt aber niemand; man darf sie nur erbitten und erhoffen.[417]) Ohne es zu wissen, ist man gerecht infolge der Anrechnung Gottes.[418])

Hemmte schon der Nominalismus im Glaubens- und Rechtfertigungsgedanken die Entfaltung der Heilsgewißheit, so nicht minder der immer noch von Luther festgehaltene Prädestinationsgedanke. Luther bekennt sich noch ausdrücklich zur partikularen Gnadenwahl. Die Schriftworte, die Gott den Willen, alle Menschen zu retten, zusprechen, bezieht Luther lediglich auf die Auserwählten, und er unterstreicht selbst diesen Satz. Christus ist nicht absolut für alle Menschen gestorben. Denn er sagt: „Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird", und „für viele." Er sagt aber nicht: „für alle."[419]) Wenn der Apostel Römer 8 38 sagt: „ich bin gewiß" usw., so redet er doch nur in seiner und aller Erwählten Person. Seine Gewißheit hatte er durch eine besondere Offenbarung.[420]) Von den Erwählten weiß man, daß sie gerettet werden. Aber niemand weiß ohne spezielle Offenbarung, ob er zu den Erwählten gehört.[421])

Nun kann man freilich die katholischen Rückstände nicht ausschließlich für diese Haltung Luthers verantwortlich machen. Die religiöse Entwickelung Luthers, seine Klostererlebnisse und insbesondere seine Anschauung von der Konkupiszenz tragen einen Teil der Verantwortung. Die Energie seines Kampfes gegen jede Art der Eigengerechtigkeit und die lebendige Überzeugung, daß die Sündigkeit unser ganzes Handeln, Denken und Empfinden durchdringt, schwächen die Kraft des Fiduzial-

glaubens. In der Sicherheit und Gewißheit fürchtet Luther geradezu einen Fallstrick des Fleisches und der Sünde. Weiß auch Luther, daß der Aufblick zur Barmherzigkeit Gottes der Verzweiflung wehrt, so will er doch, daß des Christen Leben von der Furcht begleitet werde, damit nicht Sicherheit und eitle Selbstgefälligkeit ihn um sein Heil bringe.[422]) Sogar der Wunsch, nie rein von Begierden zu sein, kann in Luther auftauchen; denn so wird man vor Selbstgerechtigkeit bewahrt.[423]) Die knechtische Furcht, die überall vorhanden ist, wo Begierden sind, kann immer noch als ein Moment des Christenlebens gewürdigt werden.[424]) Man hat gesagt, die Rechtfertigungslehre Luthers habe die Gefahr des sittlichen Quietismus nicht ganz überwunden und seine Predigt von der Sündenvergebung habe es nicht ganz vermieden, die Gnade zu einem Ruhepolster zu machen. Dieser schon im Reformationszeitalter erhobene Einwand trifft weder die innere Systematik der reformatorischen grundlegenden Erkenntnis Luthers noch kann er am religiösen Entwickelungsgang Luthers einen Halt gewinnen. Nur an die nominalistische Formel von der Nichtanrechnung der Sünde kann er, soweit er den noch nicht als Reformator auftretenden Luther diesem Urteil unterwerfen will, sich anklammern. Aber diese Formel erwies sich nicht als sonderlich geeignet, Luthers religiöse Erkenntnis ganz zu umspannen. Wohl aber findet ein in der späteren Frömmigkeit des Luthertums auftauchendes charakteristisches Moment in der Haltung des werdenden Reformators seine Parallele: die ängstliche, skrupulöse, quälende Selbstbeobachtung und Innenschau, die der Freude am tatkräftigen Leben einen Hemmschuh anlegt. Bis in die Anfänge der Reformation reicht dies Element zurück. Daß grade diese gewissenhafte und ernste Selbstanalyse es war, die Luther im Kloster weiter führte, und daß eine reformatorisch geartete Frömmigkeit sie nicht wird entbehren können, ist nicht zu bestreiten Aber an der Römerbriefvorlesung Luthers wird die Gefahr dieses Frömmigkeitsmotivs offenbar; denn es macht, entgegen Römer 8, die knechtische Furcht zum normalen Begleiter des Christen.[425]) bannt den Blick nach rückwärts auf

den „alten Menschen" und macht, letztlich katholisierend, die Gewißheit des Glaubens zu einem Moment der fleischlichen Sicherheit.

Aber eben diese Begründung der Ablehnung der Heilsgewißheit hat Luther noch zur Zeit der Römerbriefvorlesung weiter geführt. So paradox es auch zunächst erscheinen mag, so entspricht es doch den Triebkräften der Frömmigkeit Luthers, wenn die von ihm beschriebene und für das rechte Christenleben verlangte Furcht zur Gewißheit führt. Diese religionspsychologisch interessante Kombination ist keine nachträgliche Konstruktion. Sie wird von Luther selbst angedeutet, und sie war möglich, weil Luthers Überzeugung von der überall wirksamen Sündigkeit die Kehrseite seiner religiösen Rechtfertigungslehre geworden war. So neutralisiert Luther durch eigene Kraft und auf legitime Weise die Schwäche und Ängstlichkeit, zu der gerade auch seine originale Erkenntnis von der Sünde anleitete. Liegt aber schon in ihr ein Element zur Überwindung der Heilsungewißheit, dann vollends in der Triebkraft seines Fiduzialglaubens. Zugleich sehen wir den Trost, den die Mystik schon während der Erfurter Krise ihm gebracht hatte, nachwirken. Aber der Einfluß des originalen, den Katholizismus sprengenden Erlebnisses ist auch hier unverkennbar.

Die Furcht selbst wird Luther zu einem Hebel der Gewißheit. Wer von ihr erfüllt ist, hat ein gutes und glückliches Zeichen. Denn auf ihm ruht nach der Schrift der Geist Gottes. Und grade der ist selig, der den Herrn fürchtet. Wenn darum jemand in großer Furcht ist, nicht erwählt zu sein, und wenn die Frage, ob er erwählt sei, ihn beängstigt und versucht, dann soll er grade solche Furcht zum Anlaß des Dankes machen und sich freuen, daß er fürchtet. Denn er weiß zuversichtlich, daß Gott nicht lügen kann, der ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz nicht verstoßen wird. Daß man aber zerknirscht ist, fühlt man selbst. Also mag man kühnlich auf die Wahrheit des verheißenden Gottes sich stürzen, und man wird gerettet und erwählt sein.[426] So führt ein Weg von der Furcht zur Gewißheit, eben weil die Furcht, wie schon in der Psalmenvorlesung, ihre semipelagianische Abzweckung verloren hat und in den Zu-

sammenhang der originalen reformatorischen Erkenntnis Luthers eingeordnet ist. Wenn ferner Luther sagen konnte, unwissend sei man gerecht, so enthält auch das schon einen Übergang zur Gewißheit. Ja, Luther kann erklären, daß, wer um die Rechtfertigung bittet und sich nicht für gerecht hält, ohne Zweifel schon vor Gott gerecht ist.[427] Das lebendige Bewußtsein der Sündigkeit, die immerwährende Bußgesinnung, die auch in der neuen Anschauung von den präparatorischen Werken ihren Ausdruck fand, weißt auf die Gewißheit hin, von Gott gerechtfertigt und ihm angenehm zu sein. Das Vertrauen, daß unsere Werke Gott angenehm sind, hat man, wenn man weiß, daß man durch diese Werke nichts ist vor Gott, mögen sie auch gut sein und im Gehorsam vollzogen sein. Diese Demut und Zerschlagenheit machen sie angenehm[428] Dann hat man auch das Zeugnis des heiligen Geistes.[429] Und eben dieses Zeugnis ist die Zuversicht des Herzens gegen Gott, die Luther nun im Anschluß an Bernhard analysiert.[430] Wenn der Apostel sagt: wer wird die Erwählten Gottes anklagen?, so heißt dies: wir sind gewiß, daß keine Sünden uns anklagen werden.[431] In diesem Zusammenhang kann nun Luther auch vom Geist der Kindschaft in der Zuversicht reden und ihn dem Geist der Furcht gegenüberstellen, in dem man nicht rufen kann: Abba, Vater. Nur wer den Geist der Kindschaft hat, schmeckt, wie süß der Herr ist, und er glaubt an Gottes Sündenvergebung.[432] Pauli Predigt von der Rechtfertigung durch Glauben wird erst vollständig durch das Zeugnis des Geistes, kraft dessen wir nicht nur im Hinblick auf die Erwählten, sondern grade im Hinblick auf uns selbst in der Form einer festen Behauptung (assertive) den Glauben haben, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist und genug getan hat.[433]

Hier sieht man, daß Luther, dem Paulinismus und der Konsequenz seines Fiduzialglaubens nachgebend, die Heilsgewißheit tatsächlich schon errungen hat. Der partikularen Gnadenwahl ist durch den Rechtfertigungsglauben das Rückgrat ausgebrochen. Die Hemmungen der nominalistischen Formulierung des Glaubens und der Rechtfertigung sind vergessen und die

Furcht hat sich in feste Zuversicht gewandelt. Hat Luther schon ein Mal in den Interlinearglossen schlechthin, ohne Rücksicht auf eine besondere Offenbarung, von sich und anderen als Prädestinierten sprechen können[434]), hat er schon in den Randglossen, ebenfalls auf Bernhard Bezug nehmend, bekennen können, daß wer in festem Glauben und Hoffen vertraut, Gottes Kind zu sein, schon Gottes Kind sei[435]), so lassen die Scholien das Motiv deutlich erkennen, das zu der dogmatisch noch nicht sicher formulierten Heilsgewißheit hinführt. Luthers neue Frömmigkeit, die von der Barmherzigkeit und dem Verheißungswort Gottes lebt[436]) und in Vertrauen und Zuversicht beides ergreift, hat die Heilsgewißheit gewonnen, ehe sie noch thetisch hat formuliert werden können.

Nun verliert auch die Prädestination ihre Schrecken. Wer bußfertig und im Vertrauen auf die Verheißung Gottes sich Gott naht, wird erwählt sein.[437]) Die Prädestination selbst, unter die Beleuchtung des religiösen Rechtfertigungsgedankens gestellt und losgelöst von den spekulativen und nominalistischen Elementen, wird zu einem Mittel des Trostes, sofern eben Gott alles tut, er allein das Heil beschafft, und nichts von uns fordert.[438]) Sein fester, unwandelbarer Wille rettet uns. Mögen noch so viele trotzige Gegner sich erheben; sie mühen sich vergeblich. Gottes unwandelbare Liebe rettet uns.[439]) Die Prädesstinationslehre an sich wird freilich nicht preisgegeben. Luthers vorbehaltloses Bekenntnis zur partikularen Gnadenwahl ist vielmehr den Aussagen gefolgt, die praktisch religiös die Rechtfertigungslehre vollenden, die Erwählungslehre in das Licht des Rechtfertigungsgedankens rücken und zu einer Stütze dieses Gedankens machen. Die nominalistischen Umdeutungsversuche lehnt Luther bedingungslos ab[440]) Aber den seelischen Erschütterungen der spekulativen Lehre begegnet er nicht nur mit dem Hinweis auf die der Heilsgewißheit dienende Furcht, sondern auch mit dem Hinweis auf die Wunden Jesu. Der verborgene, unergründliche, willkürliche Wille Gottes bleibt bestehen. Aber die Betrachtung der Wunden Jesu, auf die Luther schon in Erfurt gewiesen wurde, schiebt die spekulative

Lehre zurück.[441]) Hier, vor dem offenbaren Liebeswillen Gottes findet der einfache, noch nicht vollkommene Christ die Sicherheit, die der Erwählungsgedanke erschüttern könnte.[442]) Die praktischen religiösen Grundgedanken, mit denen Luther später in seiner großen Schrift über den verknechteten Willen die spekulativen Ausführungen unterbaut, der Rekurs auf die Barmherzigkeit und Liebe Gottes sowie den in Christo offenbaren Willen finden sich neben den spekulativen Elementen schon in der Vorlesung über den Römerbrief.

In der Vorlesung über den Hebräerbrief (1517) hat Luther endgültig sich zur Heilsgewißheit bekannt und dann diese „neue Theologie" auch gegen die römischen Gegner verteidigt[443]). Man hat gemeint, daß die Mystik Taulers und des sog. Frankfurters, die „deutsche Theologie", mit der Luther 1516 bekannt wurde, Luther geholfen habe. Daß im Römerbriefkommentar die Leidentlichkeit und vollkommene Passivität in Anlehnung an die ihm soeben erschlossene Mystik vorgetragen werden konnte, war erwähnt. Zugleich mußte freilich der Spannung gedacht werden, die nun auftauchte. Aber Luther hat selbst gefühlt, daß die mystische Theologie Gefahren in sich birgt. Zur Theologie des Areopagiten jedenfalls hat er kritisch Stellung genommen[444]), sofern sie das Leiden Christi, die Rechtfertigung und die Reinigung des Herzens durch das Fleisch gewordene Wort außer Acht läßt, um das ungeschaffene Wort zu hören und zu schauen. Schwerlich wird sich jemand für so rein halten können, daß er dies Wagnis unternehmen dürfte. Aber das hindert nicht, daß doch gerade die mystische Theologie, die Luther 1516 kennen lernte, ihm positive Hilfe gebracht haben kann. Wenn freilich moderne Lobredner der deutschen Mystik, wie H. Büttner, Luthers Bekanntschaft mit der deutschen Theologie für Epoche machend erklären und nun erst den Reformator geboren werden lassen, so wiederspricht dies Urteil allem, was bisher die Entwicklung Luthers uns zu erkennen gab. Mit Recht hat Böhmer diese enthusiastischen und den wirklichen Sachverhalt kühn ignorierenden Urteile zurückgewiesen[445]). Viel ansprechender ist, was Böhmer über die Bedeutung der Mystik für die Entwicklung

Luthers bemerkt. Luther hatte zwar nicht erst von Tauler und dem Frankfurter gelernt, „was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien". Aber er verdankte ihnen den klaren Durchblick durch die scheinbare Wirrnis seiner eigenen Entwicklung und damit die Befreiung von den letzten Bedenken und Zweifeln gegen die beglückende Erkenntnis, daß er sich seines Gottes ganz sicher fühlen dürfe und müsse[446]). Sie mußten ihm dabei behilflich sein, auch das letzte Band zu zerreißen, das seine neue Auffassung der Religion noch an den alten Glauben fesselte und ihm zu der Erkenntnis verhelfen, daß der Gläubige seines Heiles gewiß sein dürfe und müsse[447]). Es sei daher kein Zufall, daß er erst nach seiner Begegnung mit Tauler und dem Frankfurter es wagte, frank und frei zu bekennen, daß der Gläubige seines Heils gewiß sein müsse[448]). Diese Darstellung ist reizvoll; aber sie belastet ein ganz gewiß mögliches Entwicklungsmotiv stärker, als die historisch erkennbare Wirklichkeit zuläßt. Die an die Heilsgewißheit mehr oder weniger stark schon heranreichenden Äußerungen Luthers sind freilich fast alle gefallen, ehe Luther auf Taulers Predigten aufmerksam macht[449]), und eine die Heilsgewißheit besonders nahe berührende, praktisch schon ergreifende Aussage lehnte sich an Bernhard an, allerdings zugleich bewußt über Bernhard hinausgehend[450]). Aber diese Reihenfolge ist natürlich nicht entscheidend. Der Abstand ist zu kurz, um allein daraus Schlüsse zu ziehen. Luther muß Tauler schon gekannt haben, als er seine Auslegung von Römer 8,16 vortrug. Dann aber läßt die Auslegung von Römer 8,14—26 vermuten, daß Tauler, soweit die Frage der Heilsgewißheit zur Erörterung steht, keinen Eindruck auf Luther gemacht hat. Denn Luther empfiehlt Tauler erst nach der Auslegung von Römer 8,26. Auf jeden Fall ist sich Luther nicht bewußt gewesen, von Tauler in Sachen der Heilsgewißheit eine entscheidende Anregung erhalten zu haben. Luthers Schweigen ist hier nicht ganz gleichgültig. Um so weniger, als die Begründung im Text zusammenhängt mit dem Paulinismus und den längst erworbenen religiösen Grundgedanken der Rechtfertigungslehre, dem „Fundament des Glaubens", wie es in

der Rekapitalation des Bernhardschen Zitates heißt.[450]) Unter diesen Umständen erscheint es historisch nicht mehr zulässig, einseitig an die deutsche Mystik zu denken, wenn das die Heilsgewißheit auslösende Motiv erörtert wird. Daß ein wichtiges Motiv in der zentralen, originalen religiösen Erkenntnis Luthers lag, ergibt sich aus der Auslegung von Römer 8, 16 in den Scholien. Auch in der Dezemberpredigt von 1516[451]), wo das eigentliche und wahre Amt des Evangeliums besprochen wird, werden Matth. 11, 28 und 9, 2 als Inhalt dieses Amtes angegeben, also die Erquickung für die Beladenen und das Vertrauen auf die dem einzelnen geltende Sündenvergebung durch Christus, der unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung ist. Der Notwendigkeit aber, ganz zerschlagen zu sein, wenn man vor Gott hintrete, hatte Luther schon in der Psalmenvorlesung gedacht. Es besteht also keine Nötigung, den von hier aus erfolgenden Übergang zur Heilsgewißheit unmittelbar mit der Mystik in Verbindung zu bringen, zumal wenn diese Nüance im Zusammenhang des Fiduzialglaubens auftaucht, wie in den Scholien zu Römer 8. Böhmer hat die Frage zu eng begrenzt, wenn als Antwort letztlich ein Motiv gefunden wird. Das ist weder an sich wahrscheinlich, noch entspricht es dem Sachverhalt. Denn der historische Befund zeigt zunächst, daß gerade in der originalen Erkenntnis Luthers nicht bloß die Nötigung zur Heilsgewißheit lag, sondern das Luther auch tatsächlich von hier aus der Heilsgewißheit zugeführt wurde. Erst in zweiter Linie kommt die neue Mystik als Entwicklungsmotiv in Betracht. Aber hier fehlt es an einem direkten Beweis; wir können nur vermuten, wenn auch die Vermutung große Wahrscheinlichkeit für sich hat. Böhmer gibt dies im Grunde auch zu. Denn er sagt ganz mit Recht, Luther habe die neue Erkenntnis bei den alten Gottesmännern durchaus nicht fertig vorgefunden. Er habe sie durchaus selbständig gewonnen und gewinnen müssen, und man dürfe seine religiöse Anschauung nicht einfach als eine Entwicklungsform der mystischen Frömmigkeit betrachten.[452]) Dann muß man eben die Akzente verschieben. Das Problem liegt hier ähnlich wie dort,

wo die Frage aufgeworfen wird, welche Bedeutung die Mystik für die Betonung der Passivität des Menschen im Heilsprozeß besitze. Luther wurde hier durch die Mystik in der Anschauung bestärkt, die er schon besaß. Nun konnte die Mystik[453]) ihn in der Gewißheit bestärken, daß sein Heilsweg der rechte sei. So konnte sie ihm dazu behilflich sein, die latent schon die Gewißheit enthaltende Furcht in Gewißheit umzuwandeln. Daß aber ausschließlich die Mystik Luther diesen Dienst getan, kann historisch nicht erhärtet werden und wird wohl auch Böhmer kaum annehmen.

So ist der Römerbriefkommentar Luthers schon mehr als eine Weissagung auf die Zukunft. Auch das letzte Band, das Luther noch religiös mit dem Katholizismus zusammenhielt, beginnt sich zu lockern. Aber noch fühlt sich Luther als ein berechtigtes Glied der Kirche. Er kann auch noch nach der Vorlesung über den Römerbrief Formeln brauchen, die wie die Formel von der Einflößung der Gnade und der Liebe[454]) nur im Rahmen der von ihm doch schon gründlich aufgegebenen katholischen Rechtfertigungslehre berechtigt wären. Und wie außerordentlich schwer es ihm geworden ist, von den dogmatischen Autoritäten der römischen Kirche sich zu lösen, zeigen die Tage von Augsburg und Leipzig und die ihnen unmittelbar folgende Zeit.[455]) Wie die Entwicklung verlaufen wäre, wenn Luther nicht durch seine kurialistischen Gegner vorwärts gedrängt wäre, darüber kann man kaum Vermutungen wagen. Die Reformforderungen des Römerbriefkommentars reichen, mag auch Luther einer Mission sich bewußt sein, nicht weiter als die Forderungen der Opposition jener Tage gegen die Verweltlichung und Veräußerlichung der Kirche. Aber daß Luther ein eigenes religiöses, den Katholizismus sprengendes Programm hatte, zeigt mit aller wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit die Vorlesung über den Römerbrief. In langer und langsamer, aber ernster und gewissenhafter Arbeit hat es sich entwickelt. Was der Katholizismus ihm bieten konnte, hat Luther sich angeeignet, ohne doch je die Selbständigkeit und Originalität des eigenen religiösen Genius zu verleugnen. Sein Gewissensernst und die (mystische)

Frömmigkeit eines Bernhard, Staupitz und Augustin brachten den ersten großen Fortschritt, zu derselben Zeit, als er theologisch in den schon seiner religiösen Haltung widersprechenden Nominalismus sich vertiefte und den nominalistischen Formeln und theologischen Fragestellungen ein fast selbstverständliches Vertrauen entgegenbrachte. Aber theologische Fragestellungen des Nominalismus waren es doch auch, die ihn vor den der reformatorischen Theologie gefährlichen neuplatonischen Spekulationen des Augustinismus bewahrten und die ihm den Rahmen gaben, in den er mit fortschreitender Sicherheit und unter allmählicher Abstreifung des übernommenen katholisch-augustinisch-religiösen und des moralistisch-nominalistischen Elements die selbständig gefundene paulinische Erkenntnis theologisch einfügen konnte. Die Anlehnung an eine nicht dem religiös-evangelischen Rechtfertigungsgedanken entstammende Theologie hatte freilich Unzuträglichkeiten im Gefolge, deren Luther während der Vorlesung über den Römerbrief nicht Herr geworden ist. Ob je, ist eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist. Der Römerbriefkommentar jedenfalls zeigt, daß die neue Christentumsanschauung und die theologische Formulierung, die Luther ihr geben mußte, nicht restlos zusammenstimmten. Ja die den Abschluß der religiösen Erkenntnis hinhaltenden Hemmungen waren deutlich zu spüren. Aber wenn auch eingebettet in theologisch katholische Fragestellungen, in die sakramentalen, autoritären und mönchischen Motive des Katholizismus, dem reformatorischen Element ist doch bestimmt und kraftvoll Ausdruck gegeben, und es beginnt, neue Nahrung aus der katholisch bleibenden deutschen Mystik saugend, die letzte religiöse Konsequenz zu ziehen. Ausgangspunkt und Endpunkt der Entwickelung, die Luther noch in seinen letzten Lebensjahren in der Hauptsache richtig zeichnete, die in ihrem langsamen, aber sicheren Werden mit ihren verschiedenen und abwechselnd gegen einander ausgespielten Faktoren wir auf grund unseres heute recht reichen Quellenmaterials eingehender und in Einzelheiten zuverlässiger schildern können, als Luther es vermochte, sind durch eine ganze Welt von einander getrennt. Die alte Re-

ligion nicht bloß in ihrer nominalistischen, sondern auch in ihrer augustinischen Fassung ist überwunden; die neue Religion, die doch nur die alte des Apostels Paulus war, ist gewonnen. Das religiöse und ethische Programm der Reformation ist fertig. Der rechtfertigende, der Barmherzigkeit Gottes trauende, die Gerechtigkeit Christi ergreifende lebendige Glaube, der seine eigenen Werke tun muß,[456]) die Liebe, die dem gegeben wird der im Glauben und Namen Christi anruft,[457]) und die Freiheit des Christenmenschen, der frei und fröhlich durch den Glauben lebt, und doch durch die Liebe sich zum Knecht aller macht und wiederum in dieser Knechtschaft die höchste Freiheit gewinnt,[458]) diese später eindrucksvoll und nachdrücklich entwickelten Gedanken sind schon im Römerbriefkommentar das Lebenselement der Frömmigkeit Luthers. Bei aller theologischen und religiösen Hilfe, die ihm der Katholizismus lieh, wahrte er doch seine Selbständigkeit und Originalität und blieb er frei auch seinen Lehrmeistern gegenüber, freier, als es ihm selbst während der Jahre seines Werdens bewußt gewesen ist. Diese Freiheit und Selbständigkeit, die die vorangegangene Geschichte in den Dienst des eigenen Lebens stellte, ohne doch sich der Vergangenheit zu verknechten, machte ihn stark gegen die alte Kirche aufzutreten und der Begründer einer neuen Epoche in der Geschichte des Christentums als Religion zu werden.

Anmerkungen.

1. Stange meint sogar, für die Herkunft des „Nominalismus" Luthers eine neue Antwort fordern zu müssen. Neue kirchl. Zeitschr.: Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens, 1900, S. 574. 580.

2. Über die vorangegangene Forschung vgl. A. Jundt, le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu' en 1517, Paris 1906, S. 4 ff.

3. Hunzinger, Lutherstudien I. Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516, Leipzig 1906, S. V. VI.

4. Denifle, S. 595.

5. a. a. O. S. 460.

6. a. a. O. S. 464.

7. a. a. O. S. 465.

8. Vgl. den ausführlichen Passus Denifle S. 516.

9. EA 49 300.

10. Opp. ex. lat. 18 226. EA 17 139.

11. Enders, I S. 66.

12. EA 31 273: sich zu Tode gemartert, wenn es länger gedauert hätte.

13. Denifle S. 355.

14. Über die Denifle-Literatur vgl. W. Köhler im Theol. Jahresbericht. — Auch Hausraths — vorangegangen waren Janssen und Schön — schon früher in den Heidelberger Jahrbüchern (1896) und dann in seiner Lutherbiographie wieder aufgenommener Versuch, in der Entwicklung Luthers eine durch die Erziehung des Elternhauses, der Schule und vor allem des Klosters hervorgerufene geistige Erkrankung (zirkuläre Psychose), der körperliche Beschwerden zur Seite gingen, nachzuweisen und von hier aus die Anfechtungen Luthers im Kloster verständlich zu machen, fand wenig Anerkennung. Kawerau lehnte sie in den Deutsch-evangelischen Blättern ab, und Braun (Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908, S. 21) meinte, Hausrath übersehe den mystischen Charakter der Anfechtungen Luthers, die einfach mystische Exerzitien seien. Weder die These vom moralischen Zusammenbruch Luthers, noch die These von einer auf pathologischer Grundlage sich vollziehenden Entwicklung wurde akzeptiert.

15. Jundt, a. a. O.

16. Hunzinger, a. a. O.

17. a. a. O. S. VII.

18. Auf die Einzelheiten der These Hunzingers ist später einzugehen. Hier genügt es, neben dem Gesagten auf einige charakteristische Seiten zu verweisen: S. 3, 4, 111, 71 60. — Die Publikation des dänischen Kirchenhistorikers Ammundsen, Den unge Luther, Köbenhavn, 1908, übergehe ich. Sie ist keine Untersuchung über die Entwicklung Luthers, sondern erörtert die Frage, was jung ist in der Theologie Luthers.

19. Vgl. O. Scheel in der Deutschen Literaturzeitung 1906, S. 400; H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, S. 91.

20. Loofs a. a. O. S. 692.

21. a. a. O. S. 701 Anm. 4.

22. Braun, a. a. O. S. 19.

23. S. 66. Wie weit dies konstruktiv ist, vgl. später.

24. a. a. O. S. 67 Anm. 1.

25. a. a. O. S. 128.

26. a. a. O. S. 73, 127.

27. a. a. O. S. 73 Anm.

28. Kolde, Die deutsche Augustiner Kongregation, 1879; Braun, a. a. O. S. 75.

29. Ficker S. LVI.

30. S. LXVIII.

31. S. LXXX.

32. S. XC; vgl. dazu Braun.

33. S. C.

34. Neue Heidelberger Jahrbücher 1896.

35. Denifle S. 356.

36. EA 49 $_{27}$.

37. Die Äußerung Luthers EA 48 $_{306}$, in der er ebenfalls nach Denifle von seinen 20jährigen Abtötungen sprechen soll, besagt nur, daß Luther 20 Jahre im Kloster gewesen sei, und dann, daß er diese Zeit als eine verlorene Zeit betrachten müsse. Daß er volle 20 Jahre den Körper ruinierende Abtötungen getrieben habe, sieht wiederum nur Denifle.

38. Vgl. Kawerau in der Einleitung zu de votis monasticis, WA VIII; O. Scheel in der Einleitung zu: „Über die Mönchsgelübde" in: Luthers Werke, Berliner Ausgabe 1905.

39. Opp. ex. lat. XVIII 226.

40. Denifle S. 353.

41. EA 16 $_{90}$.

42. Nur in einer Anmerkung soll gezeigt werden, mit welchen Mitteln Denifle die Zeitangabe noch weiter reduziert. Denifle erinnert an das Wort Luthers, er hätte infolge der Kasteiungen nicht 2 Jahre lang gelebt,

wäre er nicht durch das Evangelium davon befreit worden. Da ihm aber jedenfalls Ende 1515 das Licht in St. Paulo aufgegangen sei, könne er sich höchstens 10 Jahre lang im Kloster zu Tode gemartert haben. Auch hier sieht Denifle nicht scharf genug. Denn der Gegensatz, den Luther im Sinn hat, ist nicht der Gegensatz von Kasteiungen und völliger Preisgabe der Kasteiungen, sondern der Gegensatz von übermäßigen Kasteiungen und der auf Grund des Evangeliums ihm gewordenen Einschätzung der Mönchswerke. Daß er den Forderungen der Ordensregel überhaupt sich entzogen hätte, sagt er nicht. Wohl aber sagt er, wie wir wissen, daß er 15 Jahre lang mit täglichem Messelesen u. dergl. Werken sich abgemüht habe. Und diese Äußerung verträgt sich durchaus mit der eben besprochenen. Außerdem billigt er ja noch im Römerbriefkommentar, dem Dokument seines Abfalls, das Klosterleben und dessen Forderungen. Noch eigenartiger ist die Argumentation, vermittelst welcher Denifle die Kasteiungsjahre auf 5 Jahre zusammenschrumpfen läßt. Harnack habe ganz recht, wenn er sage, bis in die ersten Jahre der akademischen Tätigkeit Luthers in Wittenberg trete uns entgegen, daß die Gnade Gottes die Sündenvergebung sei, die Gott ohne Verdienst spende. Denifle weist sodann darauf hin, daß schon in den Randbemerkungen zu den Sentenzen, die aus dem zweiten Erfurter Aufenthalt stammen, aber noch mehr in seinen dictata zum Psalter, 1513—15 in Wittenberg vorgetragen, diese Ansicht zu finden sei. Somit konnte Luther seit jener Zeit die Kasteiungen nicht mehr, um Sündenvergebung zu erlangen, angewandt haben. Zudem schreibe er in allen jenen Jahren den Kasteiungen niemals diesen Zweck zu, sondern den richtigen, den er der katholischen Lehre entnommen habe. „Die Kasteiungsjahre schrumpfen also von 20, 15, 10 Jahren schon auf 5 zusammen.“ Weil also Luther seit 1510 eine „richtige“ Anschauung von der Kasteiung bekundet, sind seine Behauptungen, daß er sich 15 Jahre im Kloster „abgemüht“ habe, unwahr? Daß er diese ganze Zeit hindurch sich zu Tode marterte, behauptete Luther ja nicht. Auch hier also konstruiert Denifle einen falschen Gegensatz, um dann mit leichter Mühe die Jahre zusammenschrumpfen zu lassen.

43. Enders I 66f.

44. Denifle, S. 354.

45. Enders I 70 Anm. 8; Benrath, Luther im Kloster, S. 62.

46. Vergl. Braun, a. a. O. S. 28. 40.

47. Denifle selbst erklärt doch, daß gerade die Begierlichkeit zur Tugendübung diene, und er fragt, ob denn Luther etwas Neues sage, daß wir aus uns selbst nicht den inneren Tyrannen überwinden können. Denifle, a. a. O. S. 109. 403.

48. Vergl. WA III 429; I 35. 168; III 573.

49. Fickers Ausgabe, I, 1 S. 65.

50. Ebenda I, 1 S. 68.

51. Ebenda I, 1 S. 197.

52. Ebenda I, 1 S. 107.

53. Ebenda I, 2 S. 94.

54. Vgl. O. Scheel, Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Ergbd. II; derselbe: Artikel Askese in „Religion in Geschichte und Gegenwart".

55. WA III 190.

56. III 431.

57. Flacius, Clarissimae quaedam notae verae et falsae religionis; vgl. J. Köstlin-Kawerau, Luthers Leben, 5. Aufl. S. 55.

58. Vgl. Braun, a. a. O. S. 38.

59. Freilich soll er selbst seit 1530 gesprächiger darüber geworden sein. Denifle, S. 350.

60. S. 358.

61. Coll. II, 22; Denifle, S. 362.

62. Denifle, S. 363. Dies sowohl wie die Diskretion kennt übrigens Luther im Römerbrief-Kommentar, vgl. später. Denifle hat allem Anschein nach übersehen, daß Luther zur Zeit des angeblichen Tiefstands seiner Entwicklung die katholische Theorie direkt vorträgt und beachtet sehen will. Damals hatte freilich für Luther die Diskretion schon ihren Stachel verloren. Denn der ins Kloster eintretende Laie war ja Theologe geworden und hatte aus Theorie und Praxis gelernt. Vollends aber hatte er nicht bloß den bedeutungsvollen Zuspruch des Staupitz (vgl. S. 99 ff.), sondern seit 1512 auch die neue Rechtfertigungslehre unverlierbar gewonnen.

63. WA III 648; ebenfalls im Römerbriefkommentar.

64. Denifle, S. 371.

65. EA III 30.

66. WA III 429. 430.

67. Luthers theologische Sündenlehre in den Randbemerkungen erweist das Wesentliche in den späteren Aussagen Luthers über seine Kämpfe im Kloster nicht als falsch, geschweige als Erfindung. Die Farben mögen gröber geworden sein; die Tatsache wird davon nicht betroffen. Vgl. S. 144.

68. Neue Heidelberger Jahrbücher, 1896, S. 180.

69. Wann versucherische Begierlichkeit und wann sündige Einwilligung vorlag, hing ja wiederum z. T. wenigstens vom Gewissensernst ab.

70. WA III 430.

71. WA III 430. 431.

72. Wenn Denifle S. 578 es Luther zum Vorwurf macht, daß er diesen Satz in der Form zitiert: wer das Seinige tut, dem gibt Gott unfehlbar die Gnade, so hat Denifle offenbar übersehen, daß Biel in seinem Collectorium die Frage erörtert, ob man behaupten dürfe, daß Gott demjenigen, der das Seinige tut, n o t w e n d i g die Gnade gebe

Quarto dubitatur, utrum necessario deus det gratiam facienti quod in se est. Der von Luther nach Melanchthons Nachricht beinahe auswendig gekannte Biel bejaht diese Frage und zeigt nun, unter welchen Voraussetzungen diese Formel statthaft ist. Ja auch die von Denifle bei Luther monierte Formulierung, daß Gott unfehlbar die Gnade gebe, findet sich bei Biel: disposuit (Gott) dare immutabiliter gratiam facienti quod in se est. Biel, Coll. in sent. lib. II dist. 27 quaestio unica, dubium 4 fol. P. Ausgabe Tübingen 1501. Im übrigen muß selbst Denifle einräumen, daß Luther vor seinem Abfall trotz der Fälschung „unfehlbar" doch noch ein rechtes Verständnis für den Zusammenhang besessen hat.

73. Vgl. dazu Denifle, S. 575 ff. 578.

74. Über ihren Unterschied von der thomistischen und „gesunden" Theorie vgl. Denifle 575 ff.

75. Vgl. noch WA IV 266; also noch 1514 trägt er diese Theorie vor. Ueber die Darstellung im Römerbriefkommentar vgl. S. 182 ff.

76. Vgl. Enders I 196; EA opp. ex. Bd. 19 S. 102.

77. Römerbriefkommentar I, 2 S. 109. Vgl. WA IV 665.

78. Damit ist noch nicht gesagt, daß diese Theologie ihm positiv überhaupt keine Förderung bringen konnte. Ob das wirklich eingetreten ist, kann erst später untersucht werden. Daß negativ diese Theologie ihm eine Schule für die Entwicklung seiner reformatorischen Erkenntnis gewesen ist, ist auf protestantischer Seite oft behauptet worden. Man kann dies wohl als die allgemein verbreitetste protestantische Auffassung bezeichnen. Daß aber die erste Entwicklung Luthers in einem doppelten Lernen bestanden hat, dem religiösen, den nominalistischen Katholizismus sprengenden, und dem gleichzeitigen theologischen, ganz auf dem Boden des Nominalismus sich bewegenden, wird nicht herausgehoben.

79. Römerbriefkommentar I, 1 S. 109. Vgl. Paltz, Suppl. Celifodine Bl. Z. 1: Sicut enim aqua refrigerat calorem, sic baptisma refrigerat concupiscentiam vel fomitem.

80. EA opp. ex. 23, 401.

81. EA 31, 280; vgl. O. Scheel, Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Ergänzungsband II, S. 134—157.

82. Wir wissen nicht, ob Luther schon damals mit der Anschauung vertraut war, die später sein Gegner Clichtove gegen ihn ausspielt: ein Mönch, der das Gelübde ablege, habe nicht die unbedingte Gewißheit, daß seine Werke Gott gefallen. Denn er müsse mit Hiob befürchten, daß in ihnen etwas vorhanden sei, das Gott mißfalle. Er könne aber die moralische Wahrscheinlichkeit haben und dürfe vermuten, daß seine Werke Gott angenehm seien. Neben der Zuversicht auf Gott dürfe und müsse man die Zuversicht auf die Werke haben, die Zuversicht zweiter Klasse. (Clichtove, Antilutherus, Bl. 160 b.) Aber auch dies wäre nur eine Beschwichtigungsformel für Luther gewesen, denn diese Zuversicht

zunächst auf Gott und daneben auf die Werke wollte sich nicht als dauerndes Merkmal seines Lebens einstellen. Angesichts seines Sünden- und Gerichtsernstes war dies auch nicht möglich. Denn gerade von der Lohnwürdigkeit der Werke (Clichtove, Bl. 161) konnte sich Luther nicht überzeugen. Weil er ernster blickte als der Durchschnittsmönch, namentlich das Rosarium, ernster auch als die theologische Theorie, darum versagte ihre psychologische Wirkung bei Luther. Aber es ist möglich, daß er damals überhaupt noch nicht mit dieser behutsam abwägenden, gut katholischen Vorstellung bekannt geworden ist. Dann wäre es um so begreiflicher, daß er den gesuchten Frieden nicht fand.

83. A. a. O. S. 174.

84. Von denen er 1518 spricht; vgl. Köstlin[5] Luthers Leben, S. 66.

85. Vgl. Melanchthon in seinem Leben Luthers, Corp. Ref. VI 159.

86. Biel, Coll. lib. II dist. 28. qu. unica fol. P. 2. AB.

87. Ebenda.

88. Enders I 6.

89. Enders I 31; J. Köstlin, Luthers Leben, 5. Auflage, S. 67.

90. Corp. Ref. VI 155; Loofs a. a. O. S. 687.

91. Corp. Ref. VI 159.

92. Coll. lib. II dist. 27. dub. 5 P.

93. Coll. lib. III dist. 26.

94. Protestantische Monatshefte, 1907, S. 352.

95. Auch Braun meint Luthers Entwicklung begreiflich machen zu dürfen, indem er ihn den Katholizismus, namentlich das mönchische Demutsideal, in seiner ganzen Konsequenz erleben läßt.

96. Enders IV 231; Brief vom 17. September 1523.

97. Brief vom 6. November 1530.

98. EA 60, 161.

99. Enders I 196. 197.

100. Hausrath a. a. O. S. 184.

101. EA 58, 404.

102. Falsch also J. Köstlin in Luthers Theologie (a. a. O. S. 24: „seither" habe Luther das überaus bittere Wort Buße lieblich geklungen.

103. A. a. O. S. 25.

104. Vgl. J. Köstlin-Kawerau in Luthers Leben.

105. Staupitz hat in der Tat in seinen Predigten sich skeptisch über den Wert der Satisfaktionen geäußert und in seiner Schrift de amore dei (S. 112.) erklärt, daß Gott mehr daran gelegen sei, seine Barmherzigkeit kundzutun, als unsere Gerechtigkeit offenbar zu machen. Vgl. Braun S. 88.

106. Braun meint (S. 275), in der ersten Ablaßthese Luthers über die tägliche Buße die Weiterwirkung der Bernhardschen Anschauung von der fortgehenden inneren Buße erkennen zu dürfen. Daß aber Luthers Anschauung von der Buße unmittelbar durch Bernhard beeinflußt

worden sei, kann historisch nicht erwiesen werden. In Brauns mehr ideengeschichtlich aufgebauten und von Konstruktionen nicht ganz freien Untersuchungen werden die positiven Zeugnisse nicht gebührend berücksichtigt.

107. Dies Ergebnis fügt sich auch ungezwungen den späteren Erklärungen Luthers über die entscheidende Wendung seines Lebens ein. Denn wenn er dort bekennt, das Wort Gerechtigkeit habe ihm stets wieder zu schaffen gemacht, wenn er andererseits sagen kann, er habe wohl vorher etwas Richtiges gerochen, so decken sich diese Aussagen in ihrer Kritik sowohl wie in ihrer Anerkennung gerade mit dem, was infolge der Unterredung mit Staupitz in Luther lebendig wurde. Über die Glaubwürdigkeit der späteren Aussagen vgl. S. 107 ff.

108. Böhmer a. a. O. S. 33.

109. 1545 in der Vorrede zur Ausgabe seiner Werke, EA op. lat. var. arg. I, 22 ff; im großen Kommentar zur Genesis EA opp. lat. exeg. VII, 74; X, 155; in den Tischreden EA 58, S. 336. 404; in Lauterbachs Tagebuch, herausgegeben von Seidemann, S. 130.

110. Denifle, S. 388.

111. J. Köstlin, Luthers Theologie, I². S. 22.

112. Lauterbach, a. a. O. S. 130, vgl. EA 58, 336. Der Bericht ist nur wenig abgeändert worden. Aber eine Änderung muß besprochen werden. In dieser Redaktion der Tischreden lautet der Satz Lauterbachs: „Darauf befragte ich Augustin" -- et insuper Augustinum consulerem — folgendermaßen: „und St. Augustin über diesen Spruch auch las". Hier scheint schon eine ähnliche Verwirrung eingeleitet, wie wir ihr ihm Genesiskommentar Luthers noch begegnen werden. Was von Luther auf den Begriff Gerechtigkeit bezogen ist, hat die Tradition sehr bald auf Römer 1,17 bezogen. Dies Einschiebsel „über diesen Spruch" widerspricht sowohl dem Bericht Lauterbachs wie auch dem, was Luther selbst in der Vorrede zu seinen Werken schreibt. Man wird also, wo ein solcher Zusammenhang wie in dieser Tischrede uns begegnet, von vornherein zum mindesten mißtrauisch. Denifle ist freilich gerade hier von seinem kritischen Spürsinn verlassen worden. Vgl. auch WA III 31.

113. „Ich war unter dem Papsttum lange irre, wußte nicht, wie ich drinne war. Ich roch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war, bis solange, daß ich über den Spruch kam Römer 1,17: der Gerechte lebt seines Glaubens. Der half mir, da sahe ich, von welcher Gerechtigkeit Paulus redet, da zuvor im Text stand justitia, Gerechtigkeit. Da reimte ich das Abstractum und Concretum, Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammen und ward meiner Sache gewiß, lernete die Gerechtigkeit des Gesetzes von der Gerechtigkeit des Evangelii unterscheiden Zuvor mangelte mir nichts, denn daß ich keinen Unterschied machte zwischen Gesetz und Evangelium, hielt es alles für eins und sagte, daß zwischen Christus und Mose kein Unterschied wäre, denn der Zeit und

Vollkommenheit halben. Aber da ich den rechten Unterschied fand, nämlich, daß ein ander Ding das Gesetz wäre, ein anderes das Evangelium, da riß ich hindurch."

114. Walther, Für Luther wider Rom, 1906, S. 462.

115. Vgl. S. 107 und Anm. 112.

116. Vgl. L. Alph. Chassant, Dictionnaire des Abréviations latines et françaises . . . du moyen age. 4. Aufl. Paris 1876, S. 50. 101.

117. Denifle, S. 397.

118. Walther, a. a. O. S. 461.

119. Denifle, a. a. O. S. 398.

120. Die Randbemerkungen beweisen dies zur Genüge.

121. WA III 31; vgl. auch den Römerbriefkommentar: „Und hier wiederum darf die Gerechtigkeit Gottes nicht als die Gerechtigkeit angenommen werden, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst (vgl. dazu die selbwesende innerliche Gerechtigkeit Gottes in der ersten Adventspredigt der Kirchenpostille), sondern durch die wir aus ihm gerechtfertigt werden, was durch den Glauben an das Evangelium geschieht" Fickers Ausgabe I 2, S. 14. Wenn Luther hier unter seinen Gegnern nicht, wie in der Adventspredigt, die Papisten insgesamt nennt, sondern diejenigen, die an die aus Werken geschehende Gerechtigkeit der Menschen denken, insbesondere den Aristoteles, so entspricht dies nur der Tatsache, daß Luther damals noch vom Katholizismus sich nicht losgesagt hatte. Die Antithese selbst ist schon vorhanden.

122. Vgl. S. 104 und Anm. 107.

123. Fickers Ausgabe I 2, S. 1. 2.

124. Fickers Ausgabe I 2, S. 2. 15.

125. Ebd. I 1, S 9.

126. Köstlin, Luthers Leben, a. a. O. S. 749 zu S. 98, Anm. 3.

127. Böhmer, a. a. O. S. 27.

128. Böhmer, a. a. O.

129. Böhmer, S. 33.

130. Loofs, a. a. O. S. 689.

131. Böhmer, a. a. O. S. 47.

132. IX 72; vgl. S. 139.

133. Böhmer, S. 47.

134. A. a. O.

135. Näheres vgl. S. 148 ff.

136. Sie ist enthalten in einem recht fragmentarischen Manuskript, das auf der königlichen Universitätsbibliothek in Tübingen sich befindet. Es trägt den Titel: Luthers Werdegang nach H. Denifle. Da Gottschick für den Verein für Reformationsgeschichte die Entwicklung Luthers hätte bearbeiten sollen und seine Lösung der Beachtung wert ist, glaube ich sie mitteilen zu dürfen.

137. Gottschick, Bl. 5. 6.

138. Vgl. opp. lat. var. arg. I 23. Vgl. Corp. Ref. VI 159.

139. Wenn man Worte pressen will, kann auch dessen gedacht werden, daß Luther in der von ihm wohl überlegten Skizze seiner Entwicklung von einem beginnenden Verständnis spricht.

140. I 1, S. 9; I 2, S. 16.

141. Vgl. WA IV 50 und Römerbriefkommentar I 1, S. 9.

142. Enders I 64.

143. Daß Gregor von Rimini ihn auf Augustin geführt habe (Stange, Neue kirchl. Zeitschr. XI 574 ff.), scheitert schon am Wortlaut dieser frühzeitigen Äußerung Luthers. Stanges Aufsatz verzichtet überhaupt auf historische Beweise.

144. Daß nun grade die ganze Mystik Staupitzens auf Luther übergegangen sei, wäre eine unbegründete Behauptung; darauf führen keine positiven Zeugnisse. Und schon in der Psalmenvorlesung lehnt er ein unmittelbares Erkennen Gottes ab, um lediglich den Weg des Glaubens für dies Erdenleben zu konstatieren. Die Randbemerkungen enthalten aber nichts spezifisch Mystisches.

145. EA 58, 404.

146. J. Köstlin, die Theologie Luthers, 2. Auflage, Bd. 1, S. 38.

147. Stange behauptet, die Äußerungen Luthers über Occam und Biel seien so überwiegend in schärfster Polemik gehalten, daß man nicht daran denken könne, ihn irgendwie in ein positives Verhältnis zur Schule Occams zu bringen. Daß er von dieser Schule seine nominalistischen Tendenzen empfangen habe, sei höchst unwahrscheinlich. Luther habe vielmehr zur Partei des Gregor von Rimini gehört und sei von hier aus zu seinem Nominalismus gekommen (S. 574. 580). Mit dieser These braucht man sich schwerlich auseinanderzusetzen. Sie ignoriert alles, was wir an positiven Nachrichten über Luthers Entwicklungsgang besitzen. Hat Luthers Theologie überhaupt nominalistische Elemente, dann spricht kein positives geschichtliches Zeugnis für Gregor von Rimini als Quelle. In dieser Beziehung ist Stanges These ganz unbegründet.

148. A. a. O. S. 691.

149. Böhmer, a. a. O. S. 54.

150. WA IX 57.

151. IX 43_{42} 16_{14}.

152. IX 29_{5}.

153. IX 16_{9} 43_{14} 16_{14} 62_{19}.

154. IX 74_{8}.

155. IX 29_{20}.

156. IX 65_{15}.

157. IX 29_{5}

158. IX 5
159. IX 27_{13}
160. IX 26_{6}.
161. IX 9.
162. IX 8.
163. IX 24_{24}.
164. IX 20_{30} 44_{24}.
165. IX 74_{8}.
166. IX 29_{5}.
167. IX 47_{25}.
168. IX 45_{6}.
169. IX 66_{9}.
170. IX 46_{16}.
171. IX 62_{19}.
172. In 1. Sent. qu. 3 a. 3 Bl. 83b; vgl. Denifle S. 610.
173. So Denifle S. 609.
174. A. a. O. S. 612.
175. IX 62_{19}.
176. Vgl. seinen Brief an Staupitz.
177. Böhmer, a. a. O. S. 54.
178. Loofs, a. a. O. S. 691.
179. . . . quae corporalia sunt, per fidem abijciat.
180. IX 83_{9}.

181. ipsae existentes res non habebant esse proprii generis in deo, licet utique fuerint in natura divina per cognitionem IX 56_{16}; vgl Occam, daß die Ideen nur cognitiones rerum seien. Gott erkennt alle möglichen Dinge und sein Wille kann sie verwirklichen. Aber ein reales Sein in Gott wird den Gedanken dieser Dinge nicht zugesprochen. Sentt. I dist. 35 qu. 5, Karl Werner, Geschichte der Scholastik, Bd. II. S. 82.

182. . . . quod universale in re non est quid unum, sed est collectivum sive collectio omnium specie similium, quia unum animal non est genus nec habet species: igitur solum modo multum animal habet species, quod verum est. IX 45_{11} ff. Hier ist so deutlich wie möglich die realistische Problemstellung preisgegeben. Daß wir es mit der nominalistischen Theorie zu tun haben, bedarf im Grunde keiner Erörterung. Es sei aber doch auf eine charakteristische Stelle bei Biel hingewiesen, die jeden Zweifel niederschlagen wird. Biel, Coll. lib. I dist. II qu. 4 H: Species est collectio multorum in unam naturam, id est praedicatur de multis solo numero differentibus. Sic participatione speciei plures homines sunt unus homo, id est homo praedicatur de omnibus hominibus contentis sub una specie.

183. IX 9_{18}.
184. IX 75; vgl. IX 73. 78.

185. IX 75.
186. IX 76.
187. IX 74. 75.
188. IX 75.
189. IX 31₉.
190. IX 75. 79₁₀.

191. IX 75. — Wenn J. Köstlin a. a. O., S. 37, sagt, Luthers Bemerkungen über die Freiheit oder Unfreiheit der zu erlösenden Subjekte führe nicht über die Sätze Augustins hinaus, die auch der Lombarde in seiner Weise aufgenommen habe, so liegt diesem Satz Köstlins nicht bloß die falsche Vorstellung zugrunde, daß Luther schon jetzt die reformatorische Glaubensgerechtigkeit kenne (darüber S. 135), sondern Köstlin hat auch übersehen, daß Luther hier nur Biel wiedergibt. Biel, Coll. lib. II dist. 30, qu. II, art. 2, concl. 4: Peccatum originale de facto non est sine fomite, quae est lex carnis ad inordinatas concupiscentias inclinante contra dictamen rectae rationis. Biel, lib. II. dist. 28, qu. unica, art. 3, dub. 2 N: Huc accedit, quod peccato originali vulnerata est voluntes in sua naturali potentia, ita quod licet simpliciter sit libera, tamen prona est ad malum ab adolescentia . . . Propter haec voluntes mutabilis est et instabilis, et ex peccati fomite infirma ac vulnerata, prona ad malum, difficilis ad bonum. Vgl. Luther IX 19₁₀. — Doch man hat in Luthers theologischen Erörterungen über die Sünde nicht bloß direkten Augustinismus finden wollen, sondern auch Neuplatonismus. Er habe (Jundt, a. a. O. S. 108) das neuplatonische Prinzip von der Nichtexistenz des Bösen sich angeeignet und dadurch der nominalistischen These eine metaphysische Basis gegeben. Statt die augustinische Anschauung vom radikalen Bösen im Fleisch und Geist zu übernehmen, halte er sich an die Metaphysik, die er in der Philosophie Augustins fand. Aber Luther huldigte, wie gezeigt, durchaus nicht einer neuplatonisch gerichteten Philosophie. Ebensowenig ist seine Sündenlehre neuplatonisch bestimmt. Was Jundt als neuplatonisch empfunden hat, ist nominalistisch. Wenn Luther alles Böse ein Nichts nennt (IX 73), so erklärt er ausdrücklich, daß diese Behauptung nur das formale Moment der Erbsünde als einer Beraubung des Guten trifft. Die Sünde ist nicht etwas, sondern negiert etwas, wie er an anderer Stelle sagt. (IX 56). Das ist aber nicht neuplatonisch gedacht. An Neuplatonismus könnte man erst denken, wenn diese negative Bestimmung des Bösen und der Sünde verbunden wäre mit der Vorstellung einer Minderung oder eines Verlustes des metaphysischen Seins. Das wird aber nirgends von Luther ausgesprochen. Ja eine scheinbar neuplatonisch klingende Äußerung Luthers macht eine solche Annahme unmöglich. Luther meint, das Böse könne nur am Guten sein. So lange der Wille in seinem Sein verharre, müsse er gemäß diesem Sein

zum Guten neigen, möge er auch gemäß seinem Beflecktsein zum Bösen neigen (IX 79). Als augustinischer Neuplatoniker hätte Luther sagen müssen: soweit der Mensch Natur ist, nimmt er teil am Guten oder Sein. Jede auch befleckte Natur ist doch als Natur gut; als befleckte böse (Enchiridion 13). Luther redet aber bloß vom Willen, der in seinem Sein verharrt und dann zum Guten neigt. Die neuplatonische Fragestellung fehlt hier ganz; es ist die nominalistische. Vgl. Biel, coll. lib. II dist. 30, qu 2, dub. 4: Rectitudo naturalis voluntatis est libertas voluntatis, qua secundum propriam naturam a deo acceptam potest se conformare rectae rationi. Ferner lib. II dist. 35, qu. unica, besonders G concl. 1: Peccatum formaliter non est aliqua positiva entitas, sed alicuius boni corruptio et defectibilitas . . . peccatum quidem non per peccatum factum est et manifestum est, quia peccatum nihil est. So scheitert auch die These vom Neuplatonismus Luthers in der Sündenlehre. Jundt hat sich Biels Lehre nicht genügend vergegenwärtigt, wenn er meint, Luther habe der nominalistischen Sündenlehre eine metaphysisch-neuplatonische Basis gegeben. Luther lehrt genau dasselbe wie Biel.

192. IX 71.

193. Ebd.

194. Vgl. nochmals Anm. 190.

195. Et haec est a deo, qui ordinat, ut talis actio esset carentia iustitiae et, quando eam homo ageret, ipso agendo iam careret. Et ipsa actio fit carentia talis rectitudinis. IX 78.

196. IX 74.

197. IX 74. 75.

198. Vgl. auch den christologischen Satz, daß Christus wegen der Identität der göttlichen Person nicht hätte sündigen können (IX 88$_2$). Gott ist durch kein Gesetz gebunden. Sein bloßer Wille ist Gesetz, ganz abgesehen vom Inhalt. Hätte Christus das Gesetz nicht erfüllt, hätte er nicht gesündigt. Der gegen den Gedanken des Sittlichen gleichgültige Absolutismus des nominalistischen Gottes ist unverkennbar. Wer so tief in der nominalistischen Theologie steckt, kann schwerlich mit Augustin gegen Occam gekämpft haben, kann vollends nicht den theologisch-philosophischen Grundlagen der augustinischen Theologie sich zugewandt haben. Muß man überhaupt die Frage nach der Bedeutung Augustins für die Entwicklung Luthers positiv lösen, dann muß die Lösung anders lauten wie in diesen neuesten Aufstellungen.

199. IX 43. 17; J. Köstlin, Luthers Theologie. 2. Aufl. S. 39.

200. Jundt, a. a. O. S. 112.

201. Freilich erklärt er doch, daß die fides acquisita et naturaliter moralis in der Prüfung versage, weil sie die Natur nicht über sich selbst heraushebe. IX 90. Das ist gut katholisch.

202. IX 91.

203. Vgl. Biel a. a. O. lib. III dist. 23 qu. 2 art. 1 F: fides adquisita est habitus naturaliter adquisitus ex actibus credendi frequentatis. Sed fides infusa est habitus a deo supernaturaliter et immediate in anima creatus.

204. IX 90_{25}.

205. IX 92; zum ganzen vgl. Biel, lib. III dist. 23 qu. 2.

206. IX 92.

207. Assensus enim ad istum sensum est fides, licet non videat, quomodo sensus ille verus sit.

208. Vgl. auch die Stellung der „Kuntschafft“.

209. IX 93. — Vgl. Biel, lib. III dist. 25, qu. unica, conclusio 5: Quae autem sint illa, quae minores explicite credere tenentur . . . quod deus est, quod remunerator est, quod mediator est sive redemptor humani generis. De primis duobus loquitur apertius Hebr. XI . . . de tertio Act. 4, ubi Petrus loquens de Christo ait.: Non est in aliquo alio salus neque aliud nomen sub celo datum est hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri . . . Articulus autem incarnationis praesupponit articulum trinitatis. — Luther: Tria oportet credere minores etiam explicite: Quod deus est, quod remunerator est (Hebr. 11), quod deus redemptor est, Actuum: non enim est in alio salus. Et in hoc creditur etiam mysterium trinitatis. Luther stimmt auch hier mit Biel überein, der natürlich auch denselben Schriftbeweis bietet wie Luther. Da wir ohnehin die Abhängigkeit Luthers von Biel kennen lernten, brauchen wir auf weitere Quellen nicht zu fahnden.

210. Jundt, a. a. O. S. 112.

211. IX 72.

212. Unde et hic non simpliciter fides dicitur, sed per dilectionem operatur vel qua iustificati sumus. IX 72_{11} ff.

213. IX 42_{32}.

214. IX 42_{36} f. Hier ist offenbar die allgemein theologische Vorstellung in nominalistischer Wendung geboten.

215. IX 44_{2}.

216. Quia charitas est imperium virtutum et regina meritorum. IX 44_{6}. Vgl. auch IX 90_{32}: Die caritas macht die ganze Person angenehm . . . omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alios facit virtutes. Diesen genuin und korrekt katholischen Satz hat Luther etwas später niedergeschrieben als das Vorhergehende und Folgende.

217. IX 43.

218. IX 88.

219. IX 17; vergl. IX 39_{32} f.

220. IX 17_{10}.

221. Vergl. Biel, lib. III dist. 25 qu. unica. O: Illa fides sana est qua credimus nullum hominem . . . . liberari a contagio mortis et obligatione peccati, quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem dei et hominum Jesum Christum. Cuius hominis eiusdemque dei saluberrima fide etiam illi iusti salvi facti sunt, qui priusquam veniret in carnem crediderunt in carnem venturum. Proinde cum omnes iusti sive ante incarnationem sive post nec vixerint nec vivant nisi ex fide incarnationis profecto quod scriptum est, non esse aliud nomen sub celo, in quo oporteat nos salvari. — Vgl. Luther IX S. 93.

222. Man braucht nicht mit Loofs, a. a. O. S. 691, von einer fides incarnationis im Sinne Augustins zu sprechen, die Luther in dieser Zeit besonders wichtig geworden wäre. Um eine spezifisch und ausschließlich augustinische Wendung zu behaupten, reicht das Material nicht aus. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Lektüre augustinischer Schriften die „Stimmung" Luthers beeinflußt haben kann, wie ja auch bernhardinische Sätze der Knechtsgestalt und Leidensgestalt Christi in den Augen Luthers einen besonderen Affektionswert geben konnten Aber in den lutherschen Bemerkungen sind solche Einflüsse nicht sicher zu erkennen. Für seine Theologie hat er sie noch nicht fruchtbar zu machen gewußt. Es dürfte darum angemessener sein, sich an den Wortlaut und die nächste historische Quelle zu halten Vgl. Anm. 221.

223. IX 88.

224. IX 72.

225. quicquid sit de possibili IX 42_{36} f.

226. IX 43; habitus und heiliger Geist werden zusammengeschaut. Die Scholastik des Mittelalters hatte den Gnadenhabitus als eine im Menschen geschaffene, vom heiligen Geist und der Liebe unterschiedene übernatürliche Qualität angesehen, die zuerst im Wesen der Seele und dann im Willen ist. Der übernatürliche habitus der Gnade hat das Wesen der Seele zum Subjekt, der übernatürliche habitus der Liebe den Willen. Die Übernatürlichkeit und die innere Notwendigkeit des Heilsprozesses sollte durch diese Theorie vom Habitus zum Ausdruck gebracht werden. Zugleich hoffte man, dadurch die Schwierigkeiten zu beseitigen, die die Begriffe Gnade, Liebe und heiliger Geist der vorscholastischen Theologie boten.

227. IX 43.

228. IX 44.

229. IX 7 u. ö.

230. IX 24_{21}. 29_{20}.

231. IX 71.
232. IX 88.
233. IX 93_{20}.
234. IX 18.
235. Ebd.
236. IX 79.
237. IX 72.
238. IX 72.
239. Denifle vermutet Albertus Magnus als den Verfasser.
240. aequalis principalitas.
241. IX 70. 71.
242. W. A. I 20 ff.
243. IV 3_{27}; vgl. IV 18_{32}, 19_{23}, I 226 concl. 40.
244. IV 7_{29}; vgl. III 540_{35} ff., IV 14_{18}, 270_{21}.
245. IV 16_{20}.
246. IV 17_{10}, 39_{32}, 84_{28} ff., 130_{39}, III 143_{11}, 200_{15} u. ö.
247. IV 106.
248. III 284_{23} ff.
249. III 289.
250. III 37_{37}, IV 285 6 ff.
251. III 96_{25} ff.
252. III 107_{39} f.
253. IV 301_{12} ff.
254. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 695.
255. Vgl. J. Köstlin, a. a. O. S. 45; A. W. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, 1887, S. 106 f.; Jundt, a. a. O. S. 139.
256. Vgl. Dieckhoff, a. a. O. S. 106 und 106, Anm. 5.
257. III 285_{15} f.
258. IV 665.
259. Braun, S. 175 f.
260. IV $665_{19.\,20}$.
261. Braun, a. a. O. S. 169.
262. IV 182_{38}, 224_{39}, 251_{40}.
263. IV 659—666.
264. Vgl. in den Randbemerkungen die Behauptung, daß das Christenleben eine mixtura sei.
265. Vgl. S. 158 ff.
266. III 259_{10}.
267. III 649_{20}, IV 52_{32}.
268. Vgl. IV 52_{32}.
269. IV 262_{4}.

270. 262 9.10.

271. 262 11.12.

272. de congruo.

273. Auch die Synteresis wird noch von ihm anerkannt, und zwar nicht bloß sporadisch. Vgl. I 31 ff., III 44 18, 93 38, 94 16 ff., 238 11 ff., 603 33, 617 25, IV 253 24 u. ö. Die Synteresis ist die Richtung auf das Gute und Wahre auch im erbsündigen Menschen, kraft welcher die Rettung möglich ist. Doch soll die Synteresis nicht die Gnade Gottes in Christus antasten, und sie befähigt nicht dazu, von der Sünde loszukommen. Denn Wille und Erkenntnis sind in ihrer Gesamtheit verderbt. Die Synteresis ist nur ein schwacher Rest der ursprünglich guten Natur. Aber die mittelalterliche Fragestellung ist doch geblieben.

274. III 289 2.3.

275. Nicht so sehr im Ausdruck muß man sie suchen, als vielmehr im Mangel einer inneren Verbindung von Weg und Ziel. Jedenfalls ist eine solche Verbindung nicht deutlich erkennbar.

276. Vgl. I 2, S. 197.

277. IV 64. 68 24 ff.: Die Prälaten lehren den wahren Glauben. Et ita sub prelatis in obedientia permanentes in vera doctrina spem habebunt. 69 15: Niemand kann sicher sein, wenn ihn nicht von allen Seiten die Wahrheit umgibt, d. h. wenn er nicht durch treue Bischöfe und Doktoren im Glauben an die Wahrheit bewahrt wird vor den Wölfen in Schafskleidern. Vgl. 76 24. Solche Aussagen sind durchaus nicht selten in der Psalmenvorlesung.

288. IV 57; 15 32, 16 20.

279. III 135.

280. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 696 ff.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte; Jundt, a. a. O. S. 151 f.; Köstlin, a. a. O. S. 44 ff. u. a. m.

281. III 140, 175, 226, IV 443.

282. IV 111. 112. Vgl. 19 23 ff.

283. III 31.

284. Vgl. IV 6 die Zusammenstellung von misericordia, gratia und favor.

285. IV 7 31.

286. IV 19. 111. 121.

287. IV 121.

288. Loofs, a. a. O. 696.

289. IV 211 10 ff.

290. IV 383 9.

291. Daß Luther den vom Nominalismus aufgenommenen Satz, wir seien geneigt zum Bösen und entschlössen uns schwer zum Guten, noch vorträgt (IV 206 30), beweist natürlich nichts dagegen, ebensowenig wie die Existenz seiner neuen Rechtfertigungslehre mit den nominalis-

tischen Rückständen und den augustinischen Formulierungen bestritten werden kann.

292. Et vere ita est, quod lex carnis, que maxime in proprio sensu contra fidem et obedientiam regnat et pugnat, est non solum iniquitas, sed et abominatio, i. e. idolatria. IV 383_{25} ff.

293. IV 383_{28} ff.

294. Zu dieser neuen Wendung der Sündenlehre vgl. auch IV 364_{8} ff.: Si enim caro est tibi et in carne es, certe superbia ista quoque tecum est et tu in illa, usque dum corpus istud fiat totum spirituale. Semper ergo peccamus, semper immundi sumus. Et si dixerimus, quod peccatum non habemus, mendaces sumus, quia negamus nos habere carnem, cum tamen caro ubicumque sit, secum ista mala habet, ut spiritum impugnet. Et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et male agit. Quare . . . semper sumus in motu, semper iustificandi, qui iusti sumus. Vgl. IV 363_{30} ff.; IV $57_{14.20}$ ff. Charakteristisch ähnlich im Römerbrief-Kommentar.

295. De modo vere poenitendi, quod ex nullis operibus peccata remittuntur, sed sola misericordia dei non imputantis. III $171_{26.27}$.

296. Vgl. Anm. 3.

297. Hunzinger, S. 4.

298. A. a. O. S. 3.

299. Braun, a. a. O. S. 126. Diese Bemerkung Brauns scheitert schon daran, daß die neue Lehre von der concupiscentia schon in der Psalmenvorlesung auftaucht.

300. Loofs, a. a. O. 692.

301. In den Randbemerkungen fehlte er. Vgl. 130—132.

302. IV 146_{8}; Hunzinger, S. 10.

303. Hunzinger S. 11.

304. Sed tantum es.

305. In quibus licet sit deus et ipsi in deo sint, moveantur et vivant, non tamen stabiliter habitat in eis, W. A. IV 255_{21} ff.

306. Vgl. Biel, collect. III dist. 23.

307. Hunzinger, S. 68.

308. III 508.

309. Hunzinger, S. 47.

310. A. a. O. S. 47. 48.

311. A. a. O. S. 47.

312. III 176_{3} ff.

313. III 167_{12}: totum hoc est in fide et non in sensu neque ratione.

314. III 172_{20}; 123_{35}; 173_{11}; 204_{36}; 229_{1}.

315. Quod fit per fidem III 173_{11}; intellectu opus est, quem dat fides IV 94_{33}; vgl. auch die Identifizierung des intellectus mit dem intellectus fidei III 176_{3} ff., IV 149_{33}, 290_{21}. Hunzinger S. 69.

316. Oder ist die Glaubensgerechtigkeit etwas anderes als Glaubens-gerechtigkeit, wenn sie per fidem erlangt wird?

317. Spiritualia et indicibilia cogitant, quod non nisi per fidem fiere potest in hac vita III 230_{22}; — Ergo faciem domini in hac vita nullus videt nisi per fidem . . . . Facies eius (sc. domini) possit praeoccupari, scilicet non in clara visione, sed in fide et confessione, IV 101_{11} ff.; — Luther wendet sich auch gegen diejenigen, die immediate in Gott wohnen wollen. Man kann nicht vivere et bene operari in nudo deo, sed in via eius et in fide, quam statuit, IV 65_{2} ff.

318. Hunzinger, S. 70.

319. ebd.

320. Hunzinger, S. 70. 72.

321. IV 265_{30} ff.: Exstasis illa primo est sensus fidei, qui excedit sensum litere, in quo alii remanent increduli. Secundo est raptus mentis in claram cognitionem fidei, et ista est proprie exstasis. Tercio est alienatio seu pavor mentis in persecutione. Quarto est excessus iste, quem faciunt martyres, sicut Luce 9 de excessu Christi Moses et Helias loquebantur.

322. Vgl. IV $267_{23.29}$.

323. Es ist wohl nicht zufällig, daß dort, wo Hunzinger das Fazit zieht und den Fortschritt zur klaren Erkenntnis (ad claram cognitionem) neuplatonisch bestimmt, der bezeichnende Zusatz fidei (cognitionem fidei) fehlt. Er wird ihn übersehen oder für belanglos gehalten haben, weil die neuplatonische Deutung ihm selbstverständlich erschien.

324. Quamdiu et ego homo sum et fui, non vidi, quod esset omnis homo mendax. Nunc quia credidi et in excessu sum et spiritualis homo factus per fidem, omnes iudicans, a nemine iudicatus, video quod qui non est in eodem excessu et non credit, est mendax, IV 267_{16} ff.

325. IV 273_{14} ff.

326. Es ist zum mindesten mißverständlich, zu behaupten, es sei die geschichtliche Bedeutung Occams, daß aus seiner Schule der Reformator hervorgehen mußte. Hermelinck, a. a. O. S. 96.

327. Vgl. dafür besonders in Brauns Untersuchung die Ausführungen über die Demut.

328. Jundt, a. a. O. S. 198.

329. Loofs, a. a. O. S. 701.

330. I, 1, S. 22, I, 2. S. 30. 31.

331. I, 2, S. 302.

332. I, 2, S. 17. 31. 239. 302.

333. I, 2, S. 243.

334. I, 2, S. 280. 291. 305.

335. I, 1, S. 116. 117.

336. Daß Raub und Gewalt die Signatur der großen Reiche ist, davon ist er mit Augustin überzeugt, I, 1. S. 22.

337. I, 1, S. 115. 116. 117.

338. I, 1, S. 116.

339. I, 2, S. 317.

340. I, 2, S. 301.

341. I, 2, S. 107.

342. Dei acceptantis ad iustitiam.

343. I, 1, S. 36. 37.

344. I, 1, S. 40., quia fides et promissio sunt relativa. Vgl. I, 1. S. 42; I, 2, S. 240.

345. I, 2, S. 121. Vgl. dazu auch Braun, a. a. O. S. 207 ff.

346. Doch vgl. Braun S. 165; dazu vgl. Anm. 362.

347. I, 1, S. 33.

348. Vgl. namentlich Braun in seiner Untersuchung über die Koncupiscenz. Die nominalistische und scholastische Erbsündenlehre ist jetzt definitiv aufgegeben, die schon in der Psalmenvorlesung sich ankündigende Beurteilung der Begierlichkeit durchgeführt. Daß Luther jetzt die Begierlichkeit auch der Wiedergeborenen als Sünde, nicht bloß als Schwäche und Strafe beurteilt hat, ist zweifellos. Weiteres unten.

349. I, 2, S. 98 $_1$ ff. 98$_{11}$. Vgl. ebd. 98$_{11}$ ff.

350. I, 2, S. 71.

351. Vgl. bes. I, 2, S. 107$_{10}$.

352. I, 2, S. 111.

353. I, 1, S. 8.

354. I, 2, S. 2.

355. I, 2, S. 90.

356. I, 2, S. 14.

357. I, 2, S. 98$_{11}$. Deus iustus dicitur apud Apostolum a iustificando seu iustos faciendo. Vgl. auch die Auslegung von Römer 1,$_{17}$ in den Scholien. An Augustin wird noch nicht wie später Kritik geübt. Er ist, zumal in seinen antipelagianischen Schriften, Luthers Kronzeuge. Luther konnte um so leichter die katholische Formulierung iustum facere beibehalten, als ja durch die Imputationslehre einer Mißdeutung vorgebeugt war und seine Anschauung vom vertrauenden Glauben einen Gesinnungswandel des Menschen in sich schloß, also eine rein nominalistisch-theologische Formulierung des Problems Luthers Tendenzen keineswegs entsprochen hätte. Gegen eine sakramentale und metaphysische Deutung des iustum facere schützte die Korrelation von Wort, Verheißung und Glaube. S. 177. Vgl auch die „austeilende" Gerechtigkeit Augustins.

358. I, 2, S. 107$_9$ ff.

359. Eben dadurch wird auch die nominalistische Akzeptationstheorie korrigiert und die von den Nominalisten noch festgehaltene Lehre von den habitus und Qualitäten unmöglich gemacht.

360. I, 2, S. 164. 165.

361. I, 2, S. 267.

362. Braun hat es gelegentlich versucht, das imputative Element in der Rechtfertigungslehre Luthers aus Augustin abzuleiten (S. 169). Das entspricht aber nicht den historisch erkennbaren Zusammenhängen. Der Augustinismus ist für die religiöse Entwicklung Luthers bedeutungsvoller gewesen als für die theologische.

363. Vgl. auch I, 2, S. 233; I, 2. S. 104. Das innerlich Sünder bleiben ist, wie schon in der Psalmenvorlesung, so zu verstehen, daß man in der eigenen Schätzung unwürdig und sündig ist, d. h. daß man als aufrichtiger Mensch vor Gottes Angesicht seine Unwürdigkeit erkennen muß.

364. Auch den Satz von der fremden Gerechtigkeit Christi sucht Luther psychologisch einzugliedern. I, 1. S. 109.

365. I, 2, S. 322. Vgl. W A I 324 Th. 90. 91.

366. Ebd.

367. I, 2, S. 38.

368. Et datur ei gratia per sui praeperationem ad eandem, quantum in se est.

369. I, 2, S. 42.

370. I, 2, S. 72.

371. I, 2, S. 71.

372. Non ut sint iustitia, sed ut quaerant iustitiam; . . . . parare enim illis omnibus oportet viam domini.

373. I, 2, S. 91.

374. I, 2, S. 90; vgl. I, 2, S. 100. Es ist darum auch Brauns Annahme unrichtig, Luther habe die präparatorischen Werke nur vorübergehend unter dem Eindruck der Römerbriefstelle vom natürlichen Gesetz angenommen. Das eigentümliche jener Aussage bildeten nicht die präparatorischen Werke als solche, sondern die These von der vollkommenen Gesetzeserfüllung der Heiden.

375. Vgl. bes. I, 2, S. 95.

376. I, 2, S. 91_{1-11}; vgl. ebd. S. 95.

377. Alii vero sic operantur, ut putant sese legem implere et ita iustos esse nec gratiam desiderant nec agnoscunt nec odiunt, quod sunt peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non ordinant ad iustitiam querendam, sed velut per ea possesam et adeptam iactant non attendentes in semet ipsos, quod vel sine, immo invita et aversa voluntate legem servent. . . . Et ita stant contenti, non ordinantes ea pro gratia querenda, qua et voluntatem haberent in lege. Immo nec opera precedentia nec sequentia iustificant, quanto minus opera legis!

Precedentia quidem, quia preparant ad iustitiam; sequentia vero, quia requirunt iam factam iustificationem. Non enim iusta operando iusti efficimur, sed iusti essendo iusta operamur. Ergo sola gratia iustificat. I, 2, S. 91 16 ff. Die katholische Unterscheidung von Gesetzeswerken und Gnadenwerken ist demnach beseitigt.

378. Auch in einer ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem Nominalismus begegnet man einer zum Teil annalogen Umbildung. Occam hatte behauptet, was der Intellekt zu wollen und zu tun gebiete, könne der Wille wollen. Wenn der Intellekt gebiete, man solle Gott über alles lieben, so könne der Wille dies wollen. Luther erklärt dies für eine schlechte Schlußfolgerung. Der Wille könne nur wollen, daß Gott über alles zu lieben sei. Daraus folge nicht, daß er Gott über alles lieben könne. Er habe nur ein ganz schwaches und dürftiges Moment des Willens, der vorhanden sein solle. (Ex quo non sequitur, quod potest diligere deum super omnia, sed solum tenui motu velle, ut hoc fieret, i. e. voluntatulam voluntatis habere, que dictata est habenda.) Verhielte es sich anders, dann bestände der allgemein anerkannte Satz nicht zu Recht, daß das Gesetz gegeben sei, um die Hochmütigen, die auf Grund ihrer Tugend Ansprüche stellen, zu demütigen (I, 2, S. 187). Das beraubt den nominalistischen Satz ganz seines charakteristischen Gepräges. Dem entspricht es, daß Luther die nominalistische Verwendung der syntheresis rund ablehnt (I, 2, S. 111), den ganzen Menschen von Begierlichkeiten erfüllt sein läßt und weiterhin in Anschluß an eine augustinische Formulierung die Verknechtung des Willens konstatiert.

379. Vgl. I, 1 S. 14.

380. I, 1, S. 58 19 ff.

381. I, 2, S. 318.

382. I, 1, S. 120 15.

383. I, 2, S. 318.

384. I, 2, S. 156.

385. I, 1, S. 58.

386. I, 2, S. 162; vgl. I, 1, S. 58 20. 21.

387. I, 2, S. 162.

388. ML X 430 de nuptiis et conc. I 25 28.

389. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 705 Anm. 3.

390. Vgl. I, 2, S. 73.

391. Semper inveniemus in nobis saltem reliquias carnis, quibus inclinamur ad nos ipsos et quibus difficiles sumus ad bonum, proni ad malum. I, 2, S. 94; vgl. I, 1, S. 49.

392. I, 2, S. 179.

393. Vgl. auch I, 1, S. 67: Peccatum appellat, quia secundum

b. Augustinum licet in baptismo sit remissum quoad reatum, manet tamen in actu et rursum inclinat ad peccatum.

394. I, 2, S. 181. Luther zitiert hier nicht den ursprünglichen Text Augustins, sondern den Text, den er in der Basler Ausgabe (1506) vorfand. Bei Augustin fehlt das Wort „schuldig". Daraus macht Denifle: „Luther verstand sich darauf, den richtigen Text zu »korrigieren« im Sinne von fälschen, wenn er gegen ihn lautete". Denifle [2], a. a. O. I 496.

395. I, 2, S. 151.

396. Vgl. I, 1, S. 37 gratiam, i. e. misericordiam i. e. non reputatur.

397. I, 2, S. 157: sicut Christus eternus, ita et gratia ex eo fluens est de natura sua eterna.

398. Quia gratiam dat primo operantem, qua sinit uti et cooperari, usque dum aliam incipit infundere, qua infusa iterum sinit eam esse cooperantem, que tamen in prima sui infusione fuit operans et prima, licet respectu prioris sit secunda. Prima enim dicitur semper respectu sui ipsius, quia operans est primo, deinde cooperans secundo. I, 2, S. 206; vgl. W A I 115 gratia infundit amorem, quo fit fidentior.

399. Vgl. hier besonders seine Anschauung von den präparatorischen Werken.

400. Ad primam gratiam . . . nos habemus passive sicut mulier ad conceptum . . . Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit et anima impregnanda est spiritu, oportet quod neque oret neque operetur sed solum patiatur. Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, quod vehementer ipsa fugit. I, 2, S. 206; vgl. I, 2, S. 203.

401. . . . in medias tenebras interiores rapitur nesciens quid amet, sciens autem, quid non amet et omne cognitum et expertum fastidiens et id quod nondum cognoscit, tantum desiderans. I, 2, S. 138. — Ideo transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras interiores, ut nesciat, quid speret, et tamen sciat, quid non speret, I, 2, S. 202.

402. Vgl. S. 201.

403. Grade nun wird Tauler in der Römerbriefvorlesung genannt.

404. Es handelt sich nicht um spekulative Mystik und neuplatonisches Schauen. In Luthers nominalistischer Schulbildung lag übrigens eine Voraussetzung zum Eingehen grade auf die quietistischen Elemente der Mystik des 15. Jahrhunderts. Denn unter dem Einfluß des Skotismus und Nominalismus verbreitete sich grade das quietistisch mystische Element, dem zufolge die mystische Einigung nicht in der Erkenntnis, sondern in der „Gelassenheit" des Willens sich vollzog. Luthers, schon durch seinen Nominalismus und die katholische Vorstellung von der

eingegossenen Liebe vorbereitetes Eingehen auf diese Fragestellung führt also noch keineswegs zum Neuplatonismus hin.

405. Denifle, a. a. O. S. 627.

406. I, 2, S. 241.

407. I, 2, S. 242; vgl. I, 2. S. 88. 89.

408. I, 2, S. 89 f.

409. I, 2, S. 92; vgl. I, 2. S. 241.

410. Biel a. a. O. Lib. III dist. XXIII qu. II art. 3 concl. 1. 2.

411. Vgl. auch Gerson, de relig. perf. conssid. 16, du Pin III 689, wo der Mönch angewiesen wird, auf seinen Vorgesetzten zu hören, als spräche Gott selbst mit ihm und durch ihn: pete prius a domino instantissime consilium .... per maiorem tuum, cuius os observare convenit tamquam dei loquentis in eo et per eum. Vgl. auch Liguori, vera sposa. Bd. I, S. 132. 148.

412. I, 1, S. 54.

413. I, 2, S. 88 f.

414. I, 2, S. 89.

415. Ebd.

416. Superbus ... qui ... tantam fidei subtilitatem non intelligit, sed se credere putat et omnem fidem possidere perfecte, non potest audire vocem domini. Ebd.

417. I, 2, S. 104.

418. I, 2, S. 105; vgl. I, 2. S. 112.

419. I, 2, S. 212 f.

420. Das ist keine originale Auskunft Luthers. Biel z. B. hat ebenso über besondere Fälle von Heilsgewißheit geurteilt.

421. I, 1. S. 81. Daß der nominalistische Gottesbegriff der Willkür weiter lebt, zeigen folgende Worte unverhüllt: Ratio itaque, quod non ideo est iniustus deus, est, quia sic voluit et placuit ab eterno, et voluntatis eius nulla est lex nullumque debitum omnino. I, 1. S. 85; vgl. I, 2. S. 223.

422. I, 2. S. 118. 116. Von katholischen Autoren gleichfalls betont.

423. I, 2. S. 117.

424. I, 2. S. 195.

425. Nullus vel rarissimus sine isto timore est, I, 2. S. 195.

426. I, 2. S. 214; vgl. I, 2. S. 215. 223.

427. Qui enim sic quaesierit corde et opere, sine dubio eo ipso, quo iustificari se petit et iustum esse se non putat, iam iustus est apud deum. I, 2. S. 101.

428. I, 2. S. 198.

429. I, 2. S. 197.

430. I, 2. S. 198.

431. I, 2. S. 196; vgl. I, 2. S. 166. I, 1, S. 73.

432. I, 2. S. 198.

433. Nos praedestinatos, I, 1, S. 79.

434. I, 1. S. 73.

435. Vgl. auch I, 1. S. 73. 101.

436. Electus erit, I, 2. S. 214.

437. I, 1. S. 85. 86.

438. I, 2. S. 209.

439. I, 2. S. 209.

440. I, 2. S. 226.

441. Tuta satis sunt nobis vulnera Jhesu Christi; I, 2. S. 226.

442. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 711. 721 Anm. 6.

443. I, 2. S. 132 f. Schon in der Psalmenvorlesung konnte Luther übrigens gegen diejenigen sich wenden, die auf einem anderen Wege als dem des Glaubens das Ziel erreichen wollten.

444. H. Böhmer, a. a. O. S 56 f.

445. A. a. O. S. 57.

446. A. a. O. S. 59.

447. A. a. O. S. 58.

448. I, 2. S. 205.

449. I, 2. S. 197.

450. I, 2. S. 197.

451. W A I 105.

452. Böhmer, a. a. O. S. 58. 60.

453. Sie kannte freilich die Heilsgewißheit nicht, und ihre Passivität und Gelassenheit trug sogar ein fremdes Element in die reformatorische Frömmigkeit Luthers hinein, konnte das mönchische Element verstärken und gab der Vorstellung von der „Ertötung" des alten Menschen eine unterevangelische Färbung.

454. Vgl. Loofs, a. a. O. S. 713.

455. Vgl. O. Scheel, Luthers Stellung zur hl. Schrift.

456. Iustificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, quae sua operetur opera, I, 2. S. 85.

457. Quae datur invocanti in fide et nomine Christi, I, 1. S. 62.

458. I, 1. S. 73; I, 2. S. 303.

Luther und der Papst

Von

Karl Bauer,
Stadtpfarrer in Donaueschingen

Das Lebenswerk Luthers läßt sich in gewissem Sinne dahin zusammenfassen, daß er die Macht des Papsttums gebrochen hat. Er ist freilich nicht dabei stehen geblieben, niederzureißen, was Jahrhunderte gebaut hatten. Er hat einen Neubau aufgeführt, groß und weit, ein Denkmal für die Jahrhunderte. Aber dieser Neubau war nur möglich, wenn zuvor der Koloß zertrümmert wurde, der sich auf die ganze bisherige Entwicklung schwer gelegt hatte, der die besten Kräfte der ganzen Welt für sich aufgesaugt hatte, der nicht bloß in kirchlichen, sondern, soweit er vermochte, auch in weltlichen Angelegenheiten die Herrschaft an sich gerissen hatte. Wo hatte es denn durch das ganze Mittelalter hindurch ein Gebiet des öffentlichen oder privaten, des natürlichen oder des sittlichen Lebens gegeben, auf das sich der Einfluß des Papstes nicht erstreckt hätte? Und wie heftig man sich diesem Einflusse widersetzte, wie eifrig man sich ihm zu entziehen suchte, wie widerstrebend man sich ihm unterwarf, — schließlich erkannte man ihn eben doch an, weil man nur so der Seligkeit gewarten zu dürfen meinte. Wir können uns heute gar nicht mehr recht vorstellen, welch eine befreiende Tat Luther vollbracht hat, als er diesen Bann löste, weil wir nie den Druck haben fühlen lernen, den das Papsttum zurzeit eines Gregor VII. und eines Innozenz III. auf das ganze Abendland ausgeübt hat. Schon das Geschlecht, das der alte Luther nach und neben sich heranwachsen sah, hat sich in diese Lage nicht mehr versetzen können, und der Reformator hat gegen den Abend seines Lebens seine Haus- und Tischgenossen manchmal daran erinnert, wieviel freier sie atmen durften. So hat er im Jahre 1542 einmal geäußert: „Ihr wisset nicht, in was großen Finsternissen wir unter dem Papsttum gesteckt sind. Die im Papsttum nicht gewesen sind, die halten die Lehre und Warnung vor dem Antichrist ganz für

unnötig; aber diejenigen, so darinnen gesteckt sind, die halten es für nötig, daß man die Jugend darvon fleißig erinnere."[1]) Recht eindringlich weiß er den Gegensatz zwischen Einst und Jetzt zu schildern, wie einst Kaiser und Könige erzitterten, wenn der Papst nur mit einem Finger drohte, und wie jetzt kein Bauer noch Bürger mehr danach fragt, ob er lacht oder weint, ob er ihnen gnädig ist oder ungnädig.[2]) Und er rechnet es sich gerne zum Verdienste an, daß er es gewesen ist, der diesen Umschwung herbeigeführt hat. „Ich habe, — sagt er[3]) — nicht Moralia oder nur die Mißbräuche angefochten, sondern dem Papst stracks nach der Gurgel und Kehle gegriffen, und hab solches nun zwanzig Jahr getrieben gar redlich, also daß seine Autorität und Gewalt in der Kirche durch den Geist des Mundes des Herrn gefallen und zugrunde gegangen ist, und der Papst gar keinen Schutz mehr hat noch einige Hoffnung, denn nur zu dem weltlichen Schwert."

Es ist ein weltgeschichtliches Ereignis, dieser Kampf Luthers mit dem Papst. Und dieser Kampf gewinnt noch an Interesse, weil selten zwei so ungleiche Gegner sich gegenüber standen als damals. Man fühlt sich unwillkürlich daran erinnert, wie einst der Hirtenknabe David den Riesen Goliath bestand. Auf der einen Seite ein Gefühl unendlicher Überlegenheit und grenzenloser Verachtung, und auf der anderen Seite der Verzicht auf die Waffenrüstung Sauls und die ruhige Gewißheit: Ich komme zu dir im Namen des Herrn Zebaoth![4]) Als der Papst Luthers Thesen bekam, soll er gesagt haben: Ein voller, trunkener Deutscher habe sie geschrieben: wenn er nur wieder nüchtern werde, so werde er anders gesinnt werden. Nachdem der Papst seine Lehre gegen Kaiser und Könige, Fürsten und Herren verteidigt habe, habe er es für ein Leichtes gehalten, auch diesen einzelnen Mönch abzuwehren. Und es hätte ihn nicht viel gekostet, Luther unschädlich zu machen.[5]) Aber wen Gott verderben will, den schlägt er mit Blindheit. Und dieser eine Mann, den der Papst verachtete, und durch den er, ehe er es sich versah, seine Herrschaft verlor, — welch eine Wandlung hat er durchgemacht von der Zeit an, da er den streitbaren Papst

Julius II. in der Laterankirche zu Rom das Abendmahl hatte feiern sehen, bis zu der derben Schrift, in der er einen unförmigen Eselskadaver, den der Tiber zu Rom ans Land geschwemmt hatte, auf das Papsttum deutete, und bis zu seinem ebenso gelehrten wie groben Buche: Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet![6]) Aber dieser ganze Entwicklungsgang ist geleitet und beherrscht von der Ehrlichkeit eines deutschen Gemütes, dem die Frage nach der Wahrheit über das Streben nach Macht geht, und das den Bruch mit Rom nur darum vollzieht, weil es ihn um des Gewissens willen zu Gott nicht vermeiden kann.

Wie es zu diesem Bruche gekommen ist, diese Frage nimmt unser Interesse immer wieder in Anspruch, wenn wir den Werdegang unseres Reformators verfolgen, und es ist eine dankbare Aufgabe, an diesem Punkte, bei dem Thema: „**Luther und der Papst**", den Umschwung in seiner Gedankenwelt zu beleuchten. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, empfiehlt es sich, zuerst das Papsttum ins Auge zu fassen, wie es sich zu Luthers Zeit darstellte, — dann die reformatorische Entwicklung Luthers zu verfolgen, wie sie sich in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum vollzogen hat, — und endlich einen Blick auf den abschließenden Standpunkt zu werfen, welchen Luther dem Papsttum gegenüber einnahm.

I.

Es war eine ganze Reihe von Umständen, denen der Träger der dreifachen Krone zu Rom sein Ansehen verdankte. Da stand zunächst eine Fülle heiliger Erinnerungen, die sich an die Stadt Rom knüpften. Unter ihrem Eindruck hat Luther noch im Februar 1519 geschrieben: „Daß die römische Kirche von Gott vor allen anderen geehret sei, ist kein Zweifel, denn daselbst St. Peter und Paul, 46 Päpste, dazu viel 100000 Märtyrer ihr Blut vergossen, die Höll und Welt überwunden, daß man wohl greifen mag, wie gar einen besonderen Augenblick Gott auf dieselben Kirchen hab." [7]) Aber nicht nur solche Gefühlsmomente kamen der ewigen Stadt und ihrem Bischofe zugute. Jahrhunderte hatten an der Ausbildung eines Kirchenrechtes gearbeitet, das in seiner Vollendung die Vergötterung des Papsttums bedeutete. Darin stand z. B. zu lesen: Die römische Kirche allein sei von Gott gestiftet, die anderen gingen auf sie zurück, und Gott habe der römischen Kirche vor anderen das Privilegium gegeben, daß sie Macht habe über himmlisches und irdisches Reich; wer den anderen Kirchen Abbruch tue, begehe ein großes Unrecht, wer sich aber wider die römische Kirche auflehne, sei ein Ketzer [8]) — und das hieß: er könne nicht selig werden. Um Beweise für diesen Vorrang Roms und des Papstes war man nicht verlegen. Man bewies den päpstlichen Primat mit dem Wort des Herrn an Petrus [9]): „Auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeine, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein." Ohne daran zu denken, daß eine ähnliche Verheißung später auch den übrigen Aposteln gegeben worden ist [10]), legte man diese Worte dahin aus, daß der Papst

der Oberste sein sollte, und zwar nicht allein der Ehren halben, auch nicht bloß in dem Sinne, daß er die Aufsicht über Lehre und Ketzerei in der ganzen Kirche hätte, sondern der Gewalt halben, daß er der Herr der Bischöfe sein sollte, der sie in Eid und Pflicht nahm, sie ein- und absetzte und Palliengelder, Annaten und andere Abgaben von ihnen eintrieb. Die Geschichte mußte es sich gefallen lassen, in den Dienst dieses Glaubenssatzes von der Allgewalt des Papstes gestellt zu werden. In einer Schrift, die der bekannte Gegner Luthers, Eck, im Jahre 1520 ausgehen ließ, erscheint Petrus nicht bloß als Bischof von Rom, sondern Hieronymus auch als Kardinal, und unbedenklich berief sich der Ingolstadter Professor auf kirchliche Fälschungen, z. B. auf einen Kanon, der in die Bestimmungen des Konzils von Nicäa später eingeschoben worden und dem Papsttum günstig war, oder auf eine ganze Gesetzessammlung, in der der Wunsch des Gedankens Vater war, und die unter dem Namen einer urchristlichen Person in Umlauf gesetzt worden war, um zu allgemeinem Ansehen zu gelangen. Im Namen eines solchen Primates wurde weiter für den Papst das Recht in Anspruch genommen, die Schrift authentisch zu erklären und Gesetze und Artikel des Glaubens festzustellen, wie denn Leo X. auf der Lateransynode (1512—1517) die Überlegenheit der Papstgewalt über das Konzil auch in diesen Stücken zur Anerkennung gebracht hatte. Und schließlich sollte sich die Macht des Papstes nicht nur auf kirchliche und geistliche, sondern auch auf weltliche Angelegenheiten ausdehnen. Seit Innozenz III. hatte man sich gewöhnt, die Schöpfung des 4. Tagewerkes, Sonne und Mond, auf Papst und Kaiser zu deuten, und der Scharfsinn der Gelehrten hatte danach ausgerechnet, daß der Papst 47mal mächtiger sei als der Kaiser. Ähnlich wußte man auf Grund eines Verses in der Leidensgeschichte [11]) von zwei Schwertern, die der Herr seiner Christenheit anvertraut habe, einem geistlichen und einem weltlichen, von denen das geistliche dem weltlichen übergeordnet sein sollte. In der Umgebung des Papstes wurden diese Gedanken natürlich besonders eifrig vertreten. Ein päpstlicher Hausprälat, Prierias, der Wald- und Wiesensophist,

wie ihn Luther in derb humoristischer Anspielung auf seinen Vornamen Sylvester nannte, veröffentlichte 1519 ein Buch über den göttlichen Ursprung des Papsttums, in dem er den Papst für unfehlbar und niemandem untertan, für das Haupt nicht nur, sondern sogar für die Seele der Welt erklärte, dem Kaiser überlegen wie Gold dem Blei. Im einzelnen waren das natürlich Übertreibungen, über die man lächelnd hinwegsehen konnte. Aber zugrunde lagen alledem Gedanken, an denen niemand rütteln mochte. Der Papst hatte in dem Bau des sozialen Körpers seiner Zeit seinen festen und notwendigen Platz. Man wußte es nicht anders, als daß die Christenheit ein Leib sei, dessen Haupt er war; ohne ein sichtbares geistliches Oberhaupt konnte man sie sich nicht denken.

Die Tragweite dieser Gedanken reichte nun freilich am Anfang des 16. Jahrhunderts nicht mehr so weit, wie einst auf der Höhe des Mittelalters, als sie von Päpsten gehandhabt wurden, die die Weltentsagung im Dienste der Weltbeherrschung zu benützen verstanden. Verschiedene Umstände hatten langsam, aber unerbittlich dahin zusammengewirkt. Das Fiasko, mit welchem die Kreuzzüge geendet hatten; das Durchsickern einer religiösen Aufklärung und das Aufkommen einer neuen, von der Kirche unabhängigen Kultur; das Vordringen des nationalen Gedankens in verschiedenen Ländern Europas; die Tapferkeit, welche z. B. Philipp der Schöne von Frankreich oder Ludwig der Bayer im Kampfe mit dem Papsttum bewiesen hatten; die Kritik, welche die Vertreter des Armutsideals an der weltlichen Macht und Pracht des Nachfolgers Petri geübt hatten; die Gleichgültigkeit, mit der die frommen Gemeinschaften der Mystiker dem Papsttum gegenüberstanden; die Bestreitung der Schenkung Konstantins in den Kreisen der Humanisten; die Absetzung dreier Päpste auf dem Konzil zu Konstanz, dazu die Zustände am römischen Hofe selbst, die eine Kritik geradezu herausforderten; die unehrliche Politik, die moralische Verderbtheit, die Frivolität in Sachen der Religion, der Schacher mit geistlichen Gütern und Stellen, — das alles hatte das Ansehen des Papsttums weithin untergraben. Auch die Mittel,

deren sich dieses früher stets mit so großem Erfolg bedient hatte, wollten jetzt oft nicht mehr recht anschlagen. Zu häufig waren Bann und Interdikt um nichtiger Ursachen willen verhängt worden, als daß sie noch denselben Schrecken hätten verbreiten können wie einst. Und die Roheit und Lüsternheit des Weltklerus und der Stumpfsinn und die Unwissenheit der Ordensgeistlichkeit war zu offenkundig, als daß der Papst sich noch wirklich auf diese Heerscharen hätte stützen können.

So war der Einfluß des Papsttums mehr und mehr zurückgegangen, und aus der Macht, vor der einst sogar ein Friedrich Barbarossa sich hatte beugen müssen, war allmählich ein italienisches Fürstentum geworden, das sich von den anderen Herrschaften des damaligen Italien im Grunde nur dadurch unterschied, daß es nicht erblich war, und daß es im Namen der Religion wagen durfte, in allen Ländern und Völkern seine Ansprüche geltend zu machen. Um sich ein Bild von diesem Papsttum zu machen, genügt es, sich den Pontifikat des Papstes zu vergegenwärtigen, unter dem die Reformation begann. Der Name Leos X. charakterisiert ein ganzes Zeitalter, in dem eine alte, versunkene Welt jubelnd ihre Auferstehung feierte aus Schutt und Trümmern, aus Vergangenheit und Vergessenheit. Der Apoll von Belvedere und der Laokoon stiegen damals wieder an das Tageslicht hervor. Die Schriften der Alten wurden wieder gelesen und gewürdigt. Man ging bei der Antike wieder in die Schule und lernte mit ihren Augen sehen und mit ihrem Herzen empfinden und nach ihren Regeln und Maßstäben schaffen. Bramante und Sansovino führten damals ihre Prachtbauten auf, Raffael schuf seine Meisterwerke, Michelangelos Stern war im Steigen begriffen. Und der Mediceer auf dem Stuhle Petri, ein Lebenskünstler in des Wortes wahrster Bedeutung, heiter, weltoffen, freundlich, ging freudig und entschlossen auf alles ein, was das wissenschaftliche und künstlerische Leben seiner Zeit bot. Rom wurde wie Florenz ein Mittelpunkt der Renaissance. Der Vatikan hallte wieder von Musik und fröhlichen Spielen. Die Dichter und Philosophen, die Maler und Bildhauer fanden hier einen eifrigen Gönner und wohlwollenden Förderer ihrer

Talente und ihres Strebens. Es ist ein ganz anderes Bild, das dieses Papsttum zeigt, als noch kurz zuvor. Wenn auch kriegerische Verwicklungen nicht fehlen und die Diplomatie ihre krummen Wege keineswegs verlassen hat, so sind doch die Greuel eines Alexanders VI. und der kriegerische Ehrgeiz eines Julius II. vorüber. Von der Idee des Papsttums ist allerdings auch unter Leo X. wenig genug verwirklicht. Eine religiöse Macht ist dieses Papsttums der Renaissance nicht gewesen. Es war weder imstande, bei den Massen die zunehmende Veräußerlichung der Religion in Aberglauben und Zeremonien aufzuhalten, noch den frivolen Sinn und den Unglauben der Gebildeten innerlich zu überwinden. Dazu kam dann noch ein anderer Umstand, der sich in der Praxis allenthalben sehr fühlbar machte: Dieses Papsttum verschlang Unsummen von Geld, und um sie aufzubringen[12]), fand man kein besseres Mittel, als mit kirchlichen Ämtern und Gnaden einen schwunghaften Handel zu treiben. Leo X. hat einmal auf einen Tag 31 Kardinäle ernannt; die Zahl aller Ämter, die er errichtete, beläuft sich auf 1200, sie trugen jährlich 320000 Skudi ein, aber von dieser Einnahme blieb für den Papst selbst zuletzt doch wenig übrig, da er ja dieses große Heer von Beamten auch wieder besolden mußte. Die Gewohnheit, mit beiden Händen zu geben, trug noch das Ihre dazu bei, daß er stets auf neue Mittel bedacht sein mußte, seine Finanzen zu verbessern. So ging er denn auch skrupellos auf demselben Wege weiter, den bereits seine Vorgänger mit großem Erfolge betreten hatten, wenn sie aus dem Vatikan ein großes Geschäftshaus gemacht hatten, das den Wettbewerb mit Venedig und Antwerpen getrost aufnehmen konnte. In seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" hat uns Luther ein ebenso zuverlässiges wie anschauliches Bild davon gezeichnet, auf welche Weise der Papst immer neue Summen nach Rom zu leiten wußte: Ablaß, Bullen, Beicht- und Butterbriefe trugen soviel ein, daß davon wohl ein mächtiger König bestehen könnte. Die Abgaben, die unter den verschiedensten Namen allein aus Deutschland nach Rom kamen, berechnen sich auf jährlich mehr als

300000 Gulden. Jede Neubesetzung eines Bistums führte neue Summen nach Rom ab, Mainz z. B. mußte 20000 Gulden oder gar noch mehr für das Pallium abliefern. Das Haus des Datarius in Rom hatte eine Einnahme zu verzeichnen, gegen die der Zoll am Rhein ein schlechter Schatz war. Was war hier nicht alles zu verlangen! Allerlei Wucher wurde hier um Geld redlich. Hier wurden die Gelübde aufgehoben; hier ward den Mönchen Freiheit gegeben, aus den Orden zu gehen; hier war feil der eheliche Stand der Geistlichen; hier mochten uneheliche Kinder ehelich werden, alle Unehre und Schande hier zu Würden kommen; aller böse Tadel und Mal wurde hier zum Ritter geschlagen und edel. Hier mußte sich der eheliche Stand leiden, der in verbotenem Grad oder sonst einen Mangel hatte. Ja, hier wurde — erklärt Luther — der Teufel ein Heiliger und ein Gott dazu. Was Himmel und Erde nicht vermochten, das vermochte dieses Haus.

Daß ein solches Papsttum einer Reform bedürftig war, unterlag für keinen Einsichtigen dem geringsten Zweifel. Von den verschiedensten Seiten her hatte sich längst ein Chor von Stimmen erhoben, der laut und dringend eine Änderung forderte. Innerhalb der Kirche selbst hatte sich der Widerspruch gegen die Machtfülle des Papstes geregt. Dabei war freilich im Kerne nur eine Verlegung der Herrschergewalt vom Papst in das Konzil erstrebt worden, und weder diese noch die mit Eifer beschlossene Einschränkung des päpstlichen Hofhaltes war von dauerndem Erfolg gewesen. Daneben hatten die Dichter und die Politiker versucht, das päpstliche Joch abzuschütteln. Freidank und Walther von der Vogelweide ebenso wie Dante zürnen über die römische Habsucht und Ungerechtigkeit, und namentlich die Divina Comedia malt in glühenden Farben den Fluch des Himmels, der die unwürdigen geistlichen Oberhäupter der Christenheit trifft. Die spitzige Rede, daß der Herr Sankt Peter geheißen habe, seine Schafe weiden, nicht sie scheren, ist damals aufgekommen. Ein Anhänger der konziliaren Idee empfahl im 15. Jahrhundert Deutschland geradezu einen Abfall vom Papsttum als letztes Rettungsmittel.[13]) Ähnlich hatte

schon früher in England John Wiclif seinen Angriff auf das Papsttum aus nationalen und politischen Empfindungen heraus unternommen. Auch die Humanisten hielten mit ihrer Kritik und mit ihrem Spotte nicht zurück.

Aber gewichtiger als alle Opposition und alle Reformversuche erwies sich mit der Zeit eine andere Strömung.[14]) Sie hatte ihren Quell in den letzten Kapiteln der Ethik Abälards und ihre Vertreter in Arnold von Brescia nicht minder als in Dante, in Petrus Waldus, Franziskus von Assisi, Joachim von Floris und den Spiritualen. Ihr Ideal war das arme Leben Jesu und seiner Jünger, ihre Losung freiwillige Armut. Von hier aus gerieten sie zu dem verweltlichten Papsttum in den denkbar schärfsten Gegensatz. Unter den Franziskanern übte Bonaventura in seinem Kommentar zu der Offenbarung des Johannes scharfe Kritik an dem päpstlichen Rom und sah in ihm das Weib der Schande, von dem Offenb. 17 geweissagt ist. Ähnlich sind die Gedankengänge Savonarolas, wenn er in seinen Predigten Papsttum und Hierarchie zur Verantwortung zieht. Am folgenreichsten aber ist die Kontrastierung zwischen Christus und dem Papst durch Wiclif geworden. In einer berühmten Streitschrift seiner letzten Zeit[15]) hatte dieser den Satz durchgeführt: Der Papst steht im schlagendsten Gegensatze zu Christus. Christus ist die Wahrheit, der Papst das Prinzip der Falschheit und Lüge. Christus ist arm, der Papst will weltliche Herrlichkeit. Christus ist sanftmütig und demütig, der Papst stolz und grausam. Christi Gesetz ist vollkommen und ausreichend, der Papst bedrückt immer von neuem die Gläubigen durch grausame Gesetze und Erpressungen. Christus ist ein Mann der Mission in Tat und Wort, der Papst und die Seinen thronen entweder in Prunkpalästen oder verschließen sich hinter Klostermauern. Christus verachtet die weltliche Herrschaft, der Papst erhebt Anspruch auf das Regiment über alle Reiche der Welt. Christus ist dem Kaiser gehorsam, der Papst schwächt die weltliche Macht. Christus und seinen zwölf einfachen Aposteln steht der Papst mit seinen zwölf schlauen und verweltlichten Kardinälen gegenüber. Christus litt für die Seinen, der Papst

ruft zum Kriege auf. Christus beschränkt seine Mission auf Judäa, der Papst missioniert in allen Landen, aber aus Herrschgier und Gewinnsucht. Christus ist schlicht und dienstbereit, der Papst hat einen prächtigen Hofstaat und fordert vom Kaiser Knechtsdienste. Christus verachtet irdischen Ruhm und die Schätze der Erde, vom Papste ist alles käuflich. Wenn aber — Wiclif drückt sich geflissentlich nur in dieser bedingten Form aus — der Papst sich so in Widerspruch mit dem Herrn der Kirche setzt, so ist nicht nur die Nachfolge Christi für jeden unmöglich, der sich ihn zum Vorbilde nimmt, sondern er selber ist jene geheimnisvolle Person, von der in der Schrift die Rede ist und der die Kirchenlehrer ihre besondere Aufmerksamkeit zugewendet haben, der Mensch der Sünde und der Sohn des Verderbens, von dem es 2. Thessalonicher 2 heißt, daß er ist der Widersacher und überhebt sich über alles, das Gott oder Gottesdienst heißt, also daß er sich setzt in den Tempel Gottes als ein Gott und gibt sich aus, er sei Gott: Der Papst ist der Antichrist. Diese Gedanken lebten nun aber nicht bloß unter den Lollharden Englands fort. Sie griffen auch nach Böhmen über und erlangten in den Kreisen, die sich um Hus sammelten, eine ungeheuere Popularität. Für Hus ist jeder Papst, dessen Lebenshaltung derjenigen Christi widerspricht, wie überhaupt jeder verkehrte Mensch, das, was man gemeinhin[16]) unter einem Antichrist versteht.[17]) Für die bildliche Darstellung[18]) war das ein sehr dankbarer Gegenstand, und so begegnen uns bei den Böhmen, wie übrigens auch schon bei den Spiritualen, Bilderbücher, in denen Christus und alles, was im Gegensatz zu ihm steht, in scharfer Antithese einander gegenübergestellt werden. Es sind, wie der Titel Zrcadlo wsseho Křestianstwa besagt, Spiegel, die das wahre Christentum und sein Zerrbild zeigen. Daß dabei der Papst schlecht wegkam, versteht sich in jener Zeit und vollends bei den Böhmen von selbst. Er wandelt im Schmucke seiner dreifachen Krone mit allen seinen Würdenträgern auf der breiten Straße, die zur Hölle führt. Wie er stolz an der Spitze seiner Kardinäle ausreitet, wird er Christus gegenübergestellt, der soeben unter der Last des Kreuzes zu-

sammenbricht. Er sitzt auf bequemen Polstern, aber Christus muß sich geißeln lassen. Er wartet, daß ihm die Füße geküßt werden, Christus aber wäscht seinen Jüngern die Füße. Und während er sich in Purpur und köstliche Leinwand kleidet, ist Christus ein Bild der Armut selbst. Daneben fallen grelle Lichter auf die verweltlichte Kirche, die falsche Lehre, den üppigen Klerus und alles, was dem Papsttum zur Schande gereicht und wofür es verantwortlich gemacht werden kann. Zum Schlusse sehen wir den Papst zur Hölle fahren: es ist derselbe Ausgang, den Kirchenlehrer und Ketzer dem Antichrist vorausgesagt haben.

Es liegt eine furchtbare Anklage in dieser Kritik, der so auf der ganzen Linie das Papsttum unterzogen ward. Und der Bußruf ward schließlich auch im Vatikan verstanden. Offen hat die Notwendigkeit einer Besserung der Nachfolger Leos X., Hadrian VI., anerkannt. In der Instruktion,[19]) welche er seinem Legaten Chieregati zu dem Nürnberger Reichstag 1523 mitgab, besitzen wir eine denkwürdige und unwidersprechliche Urkunde für die Reformbedürftigkeit des päpstlichen Stuhles, der römischen Kurie, der ganzen Kirche. Wir wissen — läßt sich hier ein Papst vernehmen, der eines ganz anderen Geistes Kind gewesen ist als seine Vorgänger —, daß bei diesem heiligen Stuhle schon seit geraumer Zeit viele Frevel stattgefunden haben, Mißbräuche im Geistlichen, Überschreitungen der Vollmachten, und daß alles ins Arge verkehrt worden ist. Kein Wunder, wenn die Krankheit vom Haupt zu den Gliedern, von den Päpsten zu den unteren Prälaten herabgestiegen ist. Wir alle sind abgewichen, ein jeglicher auf seinem Weg; da ist schon lange Keiner, der Gutes tue, auch nicht Einer. Deshalb tut es Not, daß wir alle Gott die Ehre geben, unsere Seelen vor ihm demütigen und jeder bedenken, wovon er gefallen ist. Hadrian hat den redlichen Willen gehabt, wie er hier versicherte, die Kurie, die er für das Verderben der Kirche verantwortlich zu machen geneigt war, gründlich zu reformieren und alle Mißbräuche abzustellen. Aber als er diese Erklärung abgab, war der Stein bereits ins Rollen gekommen. Es stand

schon gar nicht mehr bei dem Papste, eine Wendung in den kirchlichen Dingen herbeizuführen. In Deutschland war die Frage längst in Fluß gekommen, und was hier Luther in einer Reihe von Jahren in Wort und Schrift ins Volk geworfen hatte, das hatte in den Gemütern gezündet und den Papst für immer seines Einflusses auf einen namhaften Teil derer beraubt, die ihm bis dahin am treuſten ergeben waren. Ja, ein geistvoller Beobachter konnte von den Aussichten, die sich dem Papsttum damals eröffneten, geradezu schreiben: „Ich sehe den Sturz dieser geistlichen Monarchie nahe vor mir“.[20])

II.

Es ist ein langer Weg, auf dem Luther zur Kritik und Verwerfung des Papsttums gelangt ist, und es hat etwas Rührendes zu sehen, wie schwer sich seine Seele von dieser höchsten Autorität gelöst hat, und wie er immer wieder sich bereit gefunden hat, einzulenken, so oft sich ihm dazu eine Aussicht eröffnete, und solange sein Gewissen es ihm irgend noch erlaubte. Er hat mit 28 Jahren Gelegenheit gehabt, Rom und die Verhältnisse bei dem heiligen Stuhle aus eigenem Augenschein kennen zu lernen, und er ist nicht blind gegen die Schäden gewesen, die ihm da unverhüllt vor Augen traten. Aber er hat keinen Beruf in sich gefühlt, seine Stimme dagegen zu erheben und ein Werk anzugreifen, das schon so oft und immer vergeblich versucht worden war. Er bekennt, daß er bis in das Jahr 1517 der rechten, unsinnigen, rasenden Papisten einer gewesen sei, so daß er vor großem Eifer bereit gewesen wäre, jeden zu ermorden, so dem Papst in der geringsten Syllaben nicht hätte wollen gehorsam und unterworfen sein.[21]) Erst damals betrat er die Bahn, die ihn in ihrem weiteren Verlaufe für immer von dem Papste scheiden mußte.

Kleine Ursachen, große Wirkungen. So hat Luther geurteilt, als er am Abend seines Lebens auf den Anfang seines Streites mit dem Papste zurückblickte: Das Spiel habe an=

gehoben über einem hänfenen Faden; möchte kommen, fügt er mit grimmigem Humor hinzu, daß der Papst sollte wohl an demselben Faden erwürgen und ersticken.[22]) Der hänfene Faden, von dem er hier redet, und dessen realen Wert er auf einen Schwertgroschen veranschlagt, ist das Abzeichen der erzbischöflichen Würde, das sogenannte Pallium, das der Erzbischof von Mainz mit 20000 oder 30000 Gulden bezahlen mußte, — „so teuer ist der Hauffaden zu Rom! Solchs Pallium, erinnert er dann, konnte der Bischof nicht bezahlen. Da ließ er mit dem Ablaß etliche Beuteldrescher ausgehen, der Leute Geld zu erheben, das nicht sein war; die machten's so grob, daß ich dawider mußte predigen und schreiben". Und nachdem die Frage einmal aufgeworfen war, kamen die Geister nicht mehr zur Ruhe.

Der alte Kaiser Maximilian zeigte damals nicht übel Lust, den Mönch, der der allgemeinen Mißstimmung über den Ablaßunfug Ausdruck verliehen hatte, als eine Art Sturmbrecher gegen die Kurie zu benützen, um bei der bevorstehenden Kaiserwahl gewissen Forderungen in Rom Nachdruck zu verschaffen. Für eine solche Rolle hätte sich Luther nie gewinnen lassen. Nur mit dem größten Widerstreben ist er an die Frage nach der Macht des Papstes herangetreten. Zuerst wollte er seinen Gegnern gar nicht auf dieses heikle Gebiet folgen, als sie den Streit dahin verlegten. Er ließ es schweigend geschehen, daß Tetzel gegen ihn Thesen aufstellte über die Gewalt des Papstes und ihn zum Schlusse vor einem etwaigen Angriffe auf den Felsen Petri warnte mit dem Spruche vor der Gesetzgebung am Sinai: „Ein jegliches Tier, das den Berg anrührt, soll gesteinigt werden".[23]) Er konnte zu diesen Thesen schweigen, weil er sie größtenteils für richtig hielt. Noch im Frühjahr 1518 wollte er gut katholisch als christliche Wahrheit alles anerkennen, was sich aus Schrift und Kirchenvätern, aus den Konzilbeschlüssen und den Dekretalbriefen der Päpste belegen ließ, und behielt die Entscheidung seiner kirchlichen Oberen über die Richtigkeit seiner Aufstellungen ausdrücklich vor. Ein rechter Schmerz war es ihm darum, als ein Mann aus der unmittelbaren Umgebung des Papstes unter besonderer Berufung auf seine Stellung

als päpstlicher Hausprälat sich gegen ihn erklärte. Der Papst — so hat er später bekannt[24]) — habe ihm nie wehe getan, ohne zum Ersten, da Sylvester Prierias wider ihn geschrieben und den Titel Sacri Palatii Magister auf sein Buch gesetzt habe. Da habe er gedacht: Will es dahin gereichen, und die Sache für den Papst kommen? Was will daraus werden?

In Rom war seine Angelegenheit im Dezember des Jahres 1517 anhängig gemacht und ein Ketzerprozeß gegen ihn eingeleitet worden. Lieber hätte es Leo X. freilich gesehen, wenn sich die Sache in aller Stille hätte aus der Welt schaffen lassen. Da es ihm sehr ungelegen sein mußte, daß es gerade über den Ablaß zu höchst unerwünschten Auseinandersetzungen kommen sollte, so wies er (am 3. Februar 1518) den neu ernannten Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten, Gabriel Venetus, an, den Menschen zu besänftigen; und als dieser Versuch ohne Erfolg geblieben war, wurde ein halbes Jahr später der Provinzial der sächsischen Augustiner, Hecker, dem Luther gar nicht unterstand, von Rom aus beauftragt, sich seiner zu bemächtigen. Wenige Wochen ehe diese Verfügung erging, faßte auch die Kommission, an die seine Sache verwiesen worden war, ihren Beschluß: Luther sollte nach Rom kommen. Indessen weder das Eine noch das Andere geschah. Der Kurie waren die Verhandlungen über die Kaiserwahl wichtiger als Luthers Ketzereien, und weil sie sich der Unterstützung des Kurfürsten versichern wollte, bei dem Luther viel galt, so willigte sie in ein Verhör auf deutschem Boden. Der Kardinal Cajetan, der als päpstlicher Legat auf dem Augsburger Reichstag 1518 anwesend war, wurde mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet, um den Handel zu schlichten. Aber derselbe Mann, der auf seinem Wissensgebiete ein ausgezeichneter Gelehrter war, der auf dem Laterankonzil erst jüngst mit seiner Beredsamkeit einen hervorragenden Erfolg erzielt hatte, und der vorsichtig genug war, bei seinem neuen Auftrage Schritte zu vermeiden, die seiner eigentlichen Mission am Reichstage nur hinderlich sein konnten, war doch unfähig, so zarte, geistliche Dinge recht zu verstehen und zu behandeln, wie sie Luther bewegten. Seine Autoritäten

waren die päftlichen Rechtsbücher, und aus ihnen widerlegte er den einen Satz, den Luther widerrufen sollte, daß das Verdienst Christi nicht durch den Ablaß zugewendet werde. Aber indem er nun Luther vor die Frage stellte, ob er dieser päpstlichen Entscheidung[25]) glaube oder nicht, drängte er ihn dazu, sich gegen sie nur umso bestimmter auf die Autorität der Schrift zurückzuziehen. In einer schriftlichen Verantwortung, die Luther zu den Akten gab, machte er seine Unterwerfung unter die Dekretalbriefe abhängig von ihrer Übereinstimmung mit der Bibel; sie könnten irrige Meinungen enthalten, wie ja selbst Petrus geirrt habe und sich durch Paulus habe zurechtweisen lassen müssen; tatsächlich seien auch einzelne unter ihnen durch spätere berichtigt worden, und eine Berichtigung müsse überall eintreten, wo sie wider die Schrift und die christliche Liebe verstießen. Damit hatte er den ersten Schritt getan, das Papsttum zu verlassen. Abec noch gab er sich der Hoffnung auf einen gütlichen Austrag der Sache hin. Während er den verlangten Widerruf verweigerte, appellierte er von dem schlecht unterrichteten Papst an den besser zu unterrichtenden Papst und bat um Verweisung seiner Angelegenheit an andere Richter.

Ernst genug hat er dabei über seine Lage geurteilt. Am Katharinentage 1518 schreibt er an den kursächsischen Hofkaplan Spalatin,[26]) er erwarte täglich den römischen Bannfluch und treffe in jeder Hinsicht seine Dispositionen und ordne seine Angelegenheiten, um gegürtet und gerüstet zu sein, bei Ankunft der Bulle wie Abraham in ein unbekanntes Land zu ziehen, nur dessen gewiß, daß Gott überall sei. Und in diesen bedrohlichen Tagen ist er wieder einen Schritt weiter gegangen auf der Bahn, die ihn dem Papste entfremdete. Hatte schon die Reise nach Heidelberg im Frühjahr 1518[27]) befreiend auf ihn gewirkt, so daß er in seinen Erläuterungen zu seinen 95 Thesen, die er damals beendete, schreiben konnte, es sei ihm ganz gleichgiltig, ob sie dem Papste gefielen oder nicht; hatte er sich bereits über den Bann damit getröstet, daß dieser nur von der äußerlichen Kirchengemeinschaft, nicht aber von der unsichtbaren Kirche scheiden könne, so erklärte er jetzt den Romanisten und Papisten den

Krieg. In seinen Briefen findet er bittere Worte gegen die römische Kurie: Dort regiere der Antichrist, und die Tyrannei des Papstes sei schlimmer als die des Türken. Er fängt an, die Geschichte nach dem Rechte des Papsttums zu fragen, und findet, daß sich acht Jahrhunderte lang alle Kirchen gleich gewesen seien und niemand etwas von einem Papste gewußt habe. Seinerseits deshalb aber einen Bruch mit der Kirche zu vollziehen, kommt ihm dabei nicht in den Sinn. Nur dem Grundsatz will er zur Geltung verhelfen, daß die göttliche Wahrheit eine Herrscherin sei auch über den Papst. In dem Berichte, den er über die Augsburger Verhandlungen ausgehen ließ, kennzeichnet er seinen Standpunkt folgendermaßen: „Darum, mein lieber Leser, bezeuge ich vor dir hiermit, daß ich die römische Kirche ehre und ihr in allen Dingen folge, nicht aber denen, die unter dem Namen der römischen Kirche ein Babel aufrichten wollen und, sobald sie etwas denken und nur die Zunge regen können, es die römische Kirche nennen, als wenn keine heilige Schrift mehr da wäre." Er hegte immer noch die Zuversicht, daß die Kirche selbst in ihrer geordneten Vertretung sich für ihn erklären werde, und so appellierte er unter dem 28. November von dem Papste an ein freies Konzil.

Das war seine Stimmung, als der kursächsische Kammerherr Karl von Miltitz mit der goldenen Rose von Rom zurückkam und als Gegengabe von Friedrich dem Weisen die Auslieferung Luthers an den Papst verlangen sollte. Als freilich der junge Diplomat die Stimmung in Deutschland kennen lernte, zog er es vor, auf gütlichem Wege einen Ausgleich zu versuchen. Im Januar 1519 kam er in Altenburg mit Luther zusammen, und man kann ihm das Zeugnis nicht verweigern, daß er sich seiner Aufgabe gewandter entledigte als Cajetan, der nur immer verlangt hatte: Widerrufe! Er malte Luther die traurigen Folgen recht lebendig vor Augen, die eine Kirchenspaltung in Deutschland nach sich ziehen mußte, er erinnerte ihn an all das Elend, das die Hussitenkriege über Land und Leute gebracht hatten, und fragte ihn dann, ob er solch namenlosen Jammer über sein Volk bringen wolle. Das waren Vorstellungen, denen sich Luther

zugänglich erwies. Während er sich zu Beginn der Verhandlungen sehr heftig über den florentinischen Geiz ausgelassen hatte, der weniger zu sättigen sei als die Hölle, ließ er sich zum Schlusse bewegen, nachzugeben. Zur Beruhigung der Gemüter ließ er eine Schrift ausgehen, in der er soweit zurückging, als die Wahrheit ihm irgend erlaubte, und an deren Ende er über die römische Kirche die bemerkenswerten Worte schrieb:[28]) „Ob nun leider es zu Rom also steht, daß wohl besser taugte, so ist doch die und kein ander Ursach so groß, noch werden mag, daß man sich von derselben Kirche reißen oder scheiden soll; denn durch Abreißen oder Verachten wird es nicht besser. Auch soll man Gott ums Teufels willen nicht lassen, noch die übrigen Frommen um des bösen Haufens willen meiden. Ja, um keinerlei Sünd oder Übel, das man gedenken oder nennen mag, die Lieb zertrennen und die geistliche Einigkeit teilen. Denn die Liebe vermag alle Dinge, und der Einigkeit ist nichts zu schwer; es ist eine schlechte Liebe und Einigkeit, die sich läßt fremde Sünde zerteilen. Was aber die Gewalt und Oberkeit römischen Stuhls vermag, und wie ferne sich dieselbe streckt, laß die Gelehrten ausfechten. Denn daran der Seelen Seligkeit gar nichts gelegen, und Christus seine Kirche nit auf die äußerliche, scheinbare Gewalt und Oberkeit oder einige zeitliche Ding, die der Welt und Weltlichen gelassen ist, sondern in die inwendige Lieb, Demut und Einigkeit gesetzt und gegründet hat. Darum, die Gewalt sei wie sie sei, groß oder klein, ganz überall oder eines Teils, soll sie uns gefallen und wir zufrieden sein, wie sie Gott austeilet, gleichwie wir zufrieden sein sollen, wie er ander zeitliche Güter, Ehre, Reichtum, Gunst, Kunst usw. austeilet. Allein der Einigkeit sollen wir Achten nehmen, und beileib nit widerstreben päpstlichen Geboten".

So schrieb Luther noch Ende Februar 1519. So schrieb er um des lieben Friedens willen. So konnte er schreiben, ohne seiner Erkenntnis der Wahrheit etwas zu vergeben von demselben Standpunkte aus, von dem er im folgenden Jahre seinen Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen" geschrieben hat, von dem Standpunkte der deutschen Mystik aus.

Aber wie lange konnte er so schreiben, wie lange das vertreten, was er hier geschrieben hatte? Wie fest er mit allen Fasern seines Gemütes an seiner Kirche hing, und wie sauer ihn der Bruch mit Rom ankommen mußte, so war es doch nur eine Frage der Zeit, wann er diesen entscheidenden Schritt tun würde. Schon waren neue Gedanken in ihm aufgestiegen, unerhört für sein bisheriges Empfinden. Ein Vierteljahr vorher hatte er einem Freunde geschrieben: [29]) „Viel Größeres will meine Feder jetzt gebären. Ich weiß nicht, woher diese Gedanken kommen; diese Sache hat meines Erachtens noch kaum recht angefangen, und die Römlinge können noch lange nicht auf das Ende hoffen." Er hatte bereits eine Ahnung, als ob in der römischen Kurie der wahrhaftige Antichrist herrsche, von dem Paulus geschrieben hat, und er meinte erweisen zu können, daß er schlimmer sei als der Türke.

Wir müssen an dieser Stelle, um Luther recht zu verstehen, etwas weiter ausholen. Von dem Antichrist war in der Christenheit des ganzen Mittelalters oft und viel die Rede gewesen, kein Gegenstand war berühmter gewesen, keiner eifriger verhandelt worden als seine Erscheinung.[30]) Zu jenem wunderbaren Fabellande der Phantasie, dem er angehört, gewinnen wir heute vielleicht am ersten noch einen Zugang, wenn wir uns die Sage vom Doktor Faust vergegenwärtigen, wie sie uns aus dem Volksbuche bekannt ist. In Fausts Zusammenhang mit der Welt des Bösen und allem, was daraus folgt, seiner Zauberkunst und seinem übernatürlichen Wissen, auch seinem Aufschwung durch die Lüfte, haben sich in der Tat letzte Reste des mittelalterlichen Antichristbildes erhalten, und wie man sich in Goethes Jugend an dem Puppenspiel vom Doktor Faust belustigte, so befriedigte das Mittelalter seine Freude am Wunderbaren und Grotesken an Antichristschauspielen und Antichristbildern. Mit dem Behagen am Phantastischen aber ging Hand in Hand ein geheimes Grauen vor der Macht der Verführung und des Bösen, die Angst vor drohendem großen Unheil und die Ahnung des nahe bevorstehenden Weltendes. Der Antichrist wurde im Volksmunde und für die allgemeine Anschauung der

Zeit zum Endchrist. Gedeckt aber wurde die ganze Vorstellung von ihm durch die Macht der Tradition und die Autorität der Kirche. Ein förmlicher Roman von ihm, in der Hauptsache erwachsen aus unverstandenen apokalyptischen Stellen und zeitgeschichtlichen Anspielungen der Bibel, aus Kombinationen biblischer Erzählungen und aus Antithesen zu dem Leben Jesu, hatte mit der Zeit Eingang in die Kirchenlehre und in die Erbauungsbücher gefunden. Danach ist er unehrlicher Geburt, hervorgegangen aus dem Stamme Dan.[31]) In Babylon geboren, wird er in Chorazin und Bethsaida von Zauberern, Hexen und bösen Geistern die schwarze Kunst gelehrt und kommt, dreißig Jahre alt, nach Jerusalem, wo er das jüdische Gesetz von Neuem zur Geltung bringt, den Tempel wieder aufrichtet und den 2. Thess. 2, 4 beschriebenen Gipfel der Gottlosigkeit erreicht. Die Juden fallen ihm in Scharen zu. Groß ist die Macht seiner Verführung. Er täuscht die Einfältigen durch sein scheinheiliges Leben. Er sendet seine Jünger aus. Er verrichtet Wunder, durch welche selbst die Auserwählten hart an die Grenze des Abfalls gebracht werden. Er findet die Schätze der Erde and verschenkt sie ebenso, wie die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Er schreckt auch vor der Anwendung von Gewalt nicht zurück. Dreieinhalb Jahre währt seine Zeit. Fast alle Welt wird ihm untertan, und er läßt allen das Offb. 13, 16 f. angegebene Mal auf Stirn und Hand drücken. Henoch und Elia, die wiederkehren und in seiner Residenz Jerusalem 1260 Tage lang gegen ihn predigen, erschlägt er. Aber damit ist auch das Maß seiner Bosheit erfüllt. Bei seinem Versuche, auf dem Ölberge die Himmelfahrt Christi nachzumachen, läßt ihn Christus durch einen Blitzstrahl des Erzengels Michael in die Hölle stürzen. Dann tritt nach einer Bußfrist weniger Wochen das jüngste Gericht ein. Für ein Zeitalter, das gewöhnt war, in religiösen Fragen recht massiv zu denken, war diese Antichristologie natürlich sehr eindrucksvoll, und sie wirkte nur umso mächtiger auf die Gemüter, je lebendiger man überzeugt war, daß ihre Erfüllung unmittelbar bevorstehe. Die Zeichen mehrten sich, die das Kommen des

Antichrist vorbereiten sollten, der Aufschwung der Wissenschaften gehörte dazu ebenso sehr, wie der Abfall, den man in dem Sektenwesen ganz deutlich beobachten konnte, und in den Briefen der Dunkelmänner war zu lesen, was seit hundert Jahren wiederholt als Gerücht aufgetaucht war: Der Antichrist sei bereits geboren, nur sei er noch klein.[32])

Was Luther mit diesen abenteuerlichen Vorstellungen seiner Zeit vom Antichrist gemein hat, ist wenig genug.[33]) Es ist einmal die eschatologische Stimmung, in der er lebt. Nicht erst in seinen alten Tagen hat er das Ende aller Dinge als nahe bevorstehend erwartet und herbeigesehnt. Seine ganze Betrachtung der Geschichte ist vielmehr von Anfang an darauf angelegt. Und dann beschränkt er sich auf die biblischen Stellen, die der volkstümlichen Anschauung zu grunde liegen. Im übrigen aber entfernt er sich mehr und mehr von der kirchlich approbierten Meinung, indem er, wo er auf den Antichrist zu reden kommt, ihn fast durchweg und mit der Zeit ausschließlich nicht auf eine Einzelperson deutet, sondern in den Organen der Kirche ihn herrschend findet. Der Zustand der Kirche, wie er sich unter dem Einflusse der Juristen, Scholastiker und Ketzermeister seit dreihundert Jahren und länger stufenweise herausgebildet hat, kündet ihm das Nahen des Antichrists an, wenn anders sich dieser nicht schon selber darin offenbart. Das war nun freilich eine Ansicht, wie sie vereinzelt schon früher Vertreter gefunden hatte in den Kreisen der kirchlichen Opposition. Aber bei einem Manne wie Luther, der überall auf die Bibel zurückging, drängte sie allmählig mit innerer Notwendigkeit zu Folgerungen, wie sie vordem noch niemand gezogen hatte. Wenn er jetzt 2. Thess. 2 las, so sah er den Antichrist bereits mitten in dem Tempel sitzen, er erblickte ihn in der römischen Kurie. Wie leicht aber war von hier der Gedanke zu erreichen, daß der Papst selber mit seinem vorgeblichen Recht der Schriftauslegung der Antichrist sei! Das waren die Gedanken, die seit Ende des Jahres 1518 unaufhörlich in Luther arbeiteten. Pietät und Wahrheitsmut standen hier gegen einander. Je früher er in dieser wichtigen Frage

zur Klarheit und Gewißheit gelangte, desto besser mußte es sein. Und es währte nicht lange, so wurde die neue Erkenntnis ihm übermächtig.

Eine Weile hatte es freilich den Anschein, als ob Luther sich nach den Altenburger Tagen von allem Streit zurückziehen wolle. Wie er bereits die Übersendung der Erläuterungen zu seinen 95 Thesen an den Papst mit einem demütigen Schreiben begleitet hatte, so ließ er sich auch jetzt bereit finden, einen Brief voll mönchischer Unterwürfigkeit an Leo X. zu richten und zu versprechen, künftig über den Ablaß zu schweigen unter der Voraussetzung, daß auch seine Gegner schwiegen.[34]) Er hatte den guten Willen, seine Zusage zu halten. Er stellte sich auf den Standpunkt innerer Gleichgiltigkeit Rom gegenüber, der von der Gelassenheit des Mystikers nicht gar so weit ablag, und den seine späteren Worte deutlich genug kennzeichnen: Ade, liebes Rom, stink fortan, was da stinkt, und bleib unrein für und für, was unrein ist! (Offb. 22,11.)[35]) Er wollte sich nur dem stillen Studium der Schrift widmen, um damit den Seinen zu dienen. Aber ohne sein Zutun ging der Streit weiter, und zwar brach er jetzt über eine Frage aus, die im Mittelpunkte des kirchlichen Interesses stand, nämlich über das Papsttum selbst. Ein Kollege Luthers an der Wittenberger Universität, Andreas Bodenstein, nach seiner Vaterstadt gewöhnlich Karlstadt genannt, ein unruhiger Kopf, der nachmals während des Wartburgjahres die Wittenberger Reformation in stürmische Bahnen gelenkt hat, fand sich bemüßigt, den Ingolstadter Professor Eck, der uns durch seine Obelisken gegen Luthers Ablaßthesen bekannt ist, zu einer Disputation herauszufordern. Als Ort wurde Leipzig bestimmt. Eck stellte zwölf Thesen auf, die sich jedoch im Grunde weniger gegen Karlstadt als gegen Luther kehrten. So sah dieser sich genötigt, wiederum das Wort zu ergreifen. Den Thesen Ecks setzte er Gegenthesen entgegen, unter denen die letzte die wichtigste war, ein Satz von unerhörter Kühnheit: „Daß die römische Kirche über allen anderen stehe, wird bewiesen aus den frostigsten, innerhalb der letzten vierhundert Jahre aufgekommenen

Dekreten, gegen welche zeugt die beglaubigte Geschichte vor 1100 Jahren, der Text der heiligen Schrift und das Dekret des Nicänischen Konzils, des heiligsten unter allen." Diese These war das Ergebnis eindringender geschichtlicher Studien, bei denen er zwar an der Tatsache nicht vorbeikam, daß die Machtansprüche des römischen Bischofs nicht erst aus den letzten Jahrhunderten datierten, aus denen er aber lernte, daß erst unter Friedrich II. die von Gregor IX. zusammengestellte Dekretalensammlung für das Reich rezipiert worden war, und das schien ihm das Entscheidende zu sein. Wie es ihm zumute war, als er sich in die Dekretalen vertiefte, darüber hat er sich Mitte März seinem Spalatin geoffenbart, und wie anders lauten seine Worte jetzt, als einen Monat vorher in der Friedensschrift, die Miltitz ihm abgenötigt hatte! „Ich weiß nicht — raunt er dem Freunde nun ins Ohr[36] —, ob der Papst der Antichrist selbst oder sein Apostel ist; so elend wird Christus von ihm in seinen Dekreten — ich sage die Wahrheit — mißhandelt und gekreuzigt. Ich leide entsetzlich darunter, daß das Volk Christi so genarrt wird unter dem Scheine des Rechts und des Christennamens. Gelegentlich will ich dir einmal eine Abschrift meiner Anmerkungen zu den Dekreten zufertigen, damit auch du siehst, was es heißt, Gesetze erlassen unter Hintansetzung der Schrift aus lauter Herrschsucht, von dem nicht zu reden, was die römische Kurie sonst noch alles losläßt, was ganz nach den Werken des Satans aussieht." Das Ergebnis seiner Studien legte er dann noch vor der Disputation in einer Schrift „Von der Gewalt des Papstes" nieder, die es dahingestellt sein ließ, ob der christliche Glaube es dulden könne, daß auf Erden ein anderes Haupt der allgemeinen Kirche aufgestellt werde als Christus. Die Herrschaft des Papstes blieb dabei unangetastet, aber sie wurde nun nicht mehr auf göttliche Einsetzung, sondern nur noch auf menschliches Herkommen gegründet, — ganz ebenso wie auch das Kaisertum zu recht bestand, obwohl in der Schrift nicht von ihm die Rede war. Um diese Frage hatte sich bereits ein Streit bewegt, in den Luther seit Mitte Januar mit dem Leipziger Professor Hieronymus Dun=

gersheim von Ochsenfurt in einen umfangreichen Briefwechsel eingetreten war. Und das war nun auch der eigentliche Streitpunkt, über welchen nach Beendigung der Disputation mit Karlstadt in der Pleißenburg zu Leipzig zwischen Luther und Eck vom 4. bis zum 8. Juli 1519 disputiert wurde. Der Verlauf dieses Redeturniers erinnert in etwas an die Verhandlung mit Cajetan. Wie der Kardinal eine päpstliche Bulle gegen Luther hatte ausspielen können, so hatte Eck die Autorität des Konstanzer Konzils gegen Luthers Aufstellung für sich. Der Wucht historischer Beweise, die Luther vorbrachte, konnte er sich nur entziehen, indem er sich darauf zurückzog, die Konstanzer Väter hätten bereits den Satz für eine Ketzerei erklärt, daß die Anerkennung des Papstes nicht nötig sei zur Seligkeit. Er meinte, Luther damit widerlegt zu haben. Aber so in die Enge getrieben, verstieg sich dieser zu einer Behauptung, die ihn seinem Widerpart ärger denn einen Heiden und Zöllner erscheinen ließ. Er, der erst vor kurzem noch an ein allgemeines Konzil appelliert hatte, wagte es, die Autorität der Konzilien anzutasten. Es seien, so erklärte er, zu Konstanz grundchristliche und evangelische Artikel verdammt worden, unfehlbar sei nur die Schrift, auch Konzilien könnten irren und hätten sich geirrt.

Damit war Luther an dem Punkte angelangt, an dem er schließlich anlangen mußte: er hatte gebrochen mit den höchsten Autoritäten der mittelalterlichen Kirche. Die göttliche Einsetzung des Papsttums und die Unfehlbarkeit der Konzilien hatte er gleichermaßen bestritten. Mit solchen Anschauungen war für ihn kein Raum mehr in dieser Kirche. Was er längst hatte kommen sehen, das war nun unabwendbar geworden: er war reif für den Bann. Und der Bannstrahl traf ihn, — aber er warf ihn nicht zu Boden.

Eck, der sich in Wichtigtuerei gefiel, begab sich von Leipzig nach Rom, um dem Papste Bericht über die Lage in Deutschland zu erstatten und den Prozeß gegen Luther zur Entscheidung zu bringen. Am 15. Juni 1520, während es um ihn her in der Villa Malliano an Possen und Kurzweil von teilweise sehr unanständiger Art nicht fehlte, unterzeichnete Papst

Leo die Bannbulle, die 41 Sätze Luthers als ketzerisch verdammte, und Eck erlebte die Genugtuung, sie als päpstlicher Legat nach Deutschland bringen zu dürfen. Die Bulle ruft der Reihe nach den Herrn selbst, dann Petrus, Paulus und die ganze Kirche der Heiligen und der gesamten Christenheit an sich aufzumachen, da ein Eber aus dem Walde, ein wildes Tier, den Weinberg des Herrn zu zerstören und völlig abzuweiden trachte, und ein neuer Porphyrius aufgestanden sei. Den Bann selbst sprach diese Bulle noch nicht aus, sondern drohte ihn der Prozeßordnung gemäß nur an, falls Luther nicht binnen 60 Tagen die beanstandeten Sätze widerrief. Damit er nicht Unwissenheit vorschützen konnte, sollte die Bulle nicht nur in Rom an der Peterskirche und an der apostolischen Kanzlei, sondern auch an den Flügeltüren der Kathedralkirchen zu Brandenburg, Meißen und Merseburg durch öffentlichen Anschlag bekannt gemacht werden, was Ende September auch geschah. Der Schluß enthielt die übliche Drohung, daß es niemand gestattet sei, die Bannbulle zu entkräftigen oder sich ihr durch ein unbesonnenes Wagnis zu widersetzen; wenn aber jemand sich vornehmen sollte, sie anzugreifen, so möge er wissen, daß er sich den Unwillen des allmächtigen Gottes und seiner hochseligen Apostel Petrus und Paulus zuziehen würde.

Das war das verhängnisvolle Schriftstück, mit dem Eck im Herbst 1520 in Deutschland erschien. Er hatte Vollmacht empfangen, außer Luther nach Belieben noch bis zu 24 Personen in die Bulle aufzunehmen, und es entsprach ganz seinem Charakter, daß er von diesem Rechte alsbald gegen persönliche Feinde in Nürnberg und Augsburg Gebrauch machte. Daß diese Männer daraufhin ängstlich zu Kreuze krochen, gereichte ihm selbst zur Befriedigung. Aber dem Ansehen des päpstlichen Stuhles war damit nicht gedient. Vielfach neigte man zu der Annahme, die Bulle sei überhaupt nicht echt, und Eck wolle mit dieser Fälschung nur seinen persönlichen Ehrgeiz befriedigen. Auch Luther hat anfangs diese Meinung geteilt und spöttisch geäußert, die Bulle sei wohl „auf einen trucken Abend oder in den Hundstagen gemacht“.[37]) Dazu stand die Pose, die sich

Eck als päpstlicher Großwürdenträger gab, in einem eigentümlichen Kontrast zu der Stellung, in die er neuerdings in Deutschland eingerückt war. Während seiner römischen Reise war er nämlich hier der Held eines Spottstückes[38]) geworden und spielte seitdem überall nur noch die komische Figur. War so schon seine Person dem Eindruck der Bulle nichts weniger als günstig, so kam dazu noch der weitere Umstand, daß der Bann damals an sich bereits viel von seiner Wirkungskraft durch allzu häufigen Gebrauch eingebüßt hatte; war er doch nach dem Worte eines Zeitgenossen schon „wegen drei Haselnüssen und zwei Taubendreck" verhängt worden. Aber der Hauptgrund, weshalb der Bannstrahl gegen Luther ein kalter Schlag blieb, lag anderswo. Die Bulle war, als sie endlich eintraf, durch die Ereignisse längst überholt; sie bezog sich auf ein Stadium reformatorischer Entwickelung, über das Luther inzwischen weit hinausgeschritten war; die Sätze, welche sie verdammte, waren ein Kinderspiel gegen das, was er seitdem gesagt hatte.

Mehr als ein Jahr lag zwischen der Leipziger Disputation und dem Eintreffen der Bulle in Deutschland, und welch gewaltigen inneren Fortschritt hatte Luther in dieser Zeit gemacht! Jene Gedanken von dem Antichrist in Rom hatten je länger desto greifbarere Gestalt für ihn gewonnen, und jetzt unterlag es für ihn keinem Zweifel mehr, daß der Papst selber der Antichrist sei, — der Papst freilich nicht als Einzelperson, sondern als Träger eines Amtes, das ihn über Gott erhob, — nicht wegen seines persönlichen Charakters und Wandels, sondern wegen seiner Unterdrückung des Evangeliums und seiner Versündigung an den Seelen der Gläubigen. Nur langsam, schrittweise und voll innerer Pein hatte Luther diesen Gedanken erreicht. Was er im März 1519 seinem Spalatin nur vermutungsweise ins Ohr gesagt hatte, das hat er fünf Monate später, freilich nur in bedingter Form, öffentlich ausgesprochen: Wenn der Papst sich allein das Recht zuschreibt, die Schrift auszulegen, so stellt er sich über Gott und sein Wort und gibt sich damit als Antichrist zu erkennen; und ebenso hat er sich bald darauf in seiner Verteidigungsschrift gegen Eck geäußert.

Wieder ein halbes Jahr später ist es ihm fast ausgemachte Sache, aber doch noch nicht völlig sicher, der Papst sei recht eigentlich jener Antichrist, den nach der allgemeinen Ansicht die Welt erwartete, so sehr stimme alles dazu, was er lebe, tue, rede, beschließe.[39]) Diese Vermutungen und Zweifel lösen einander dann eine Weile ab, je nach den Gerüchten, die ihm über Ecks Geschäfte in Rom zukommen, und je nach den Schritten, die er sonst von seinen Gegnern erfährt: Im März 1520 erhält er das Verdammungsurteil, das die Kölner theologische Fakultät über seine Schriften abgegeben hat, und in seiner Entgegnung stellt er die Alternative, daß der Antichrist entweder schon regiere oder demnächst zur Herrschaft gelangen werde. Ein Vierteljahr später erfährt er von den Erfolgen des Ingolstadter Professors in Rom, und gleichzeitig gibt er die Epitome des Sylvester Prierias, mit Glossen versehen, heraus und legt dabei vor aller Öffentlichkeit dem Papst den Namen Antichrist bei, indem er zu der Bemerkung des päpstlichen Hausprälaten, der Jurisdiktion des Papstes lasse sich nichts vergleichen, die Randnote macht: So gehört es sich für den Antichrist. Und als er schließlich hört, daß eine Bulle gegen ihn erlassen sei, da schreibt er am 18. August an Johann Lange: „Wir sind hier der Überzeugung, daß das Papsttum der Sitz des wirklichen und wahrhaftigen Antichrists ist, gegen dessen Trug und Nichtswürdigkeit wir um des Heils der Seelen willen alles für erlaubt halten. Ich meinesteils bekenne, daß der Papst von mir keinen Gehorsam zu erwarten hat, es sei denn der, den ich „dem rechten Endchrist" schulde. — Ich hasse von Herzensgrund diesen Menschen der Sünde und Sohn des Verderbens samt seinem Reiche, das nur lauter Sünde und Heuchelei großzieht."[40]) Wer innerlich so zu dem Papsttum stand, dem konnte auch die Bannbulle gleichgiltig sein.

Aber auch nach außen stand Luther, als ihn der Bann traf, ganz anders da, als noch vor einem Jahre, nach der Leipziger Disputation. Inzwischen hatte er seine beiden großen Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" und „Von der Babylonischen

Gefangenschaft der Kirche" ausgehen lassen, von denen eine für römische Ohren unerträglicher war als die andere. In der Schrift an den Adel, in der er nach seinen eigenen Worten mit dem Papst als dem Antichrist sehr scharf umgegangen war[41]), hatte er nach einander die drei Mauern niedergelegt, hinter die sich die Romanisten zurückzuziehen pflegten, wenn man ihnen mit der Forderung einer Reform kam. Der Trennung der Christenheit in die beiden Stände der Priester und der Laien und der Behauptung, geistliche Gewalt sei über weltliche Gewalt, hatte er die biblische Wahrheit entgegengesetzt: Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes. Und ebenso hatte er auf Grund der Schrift und der Geschichte die beiden anderen Sätze widerlegt: Es gebühre niemand, die Schrift auszulegen, denn nur dem Papst, und niemand dürfe ein Konzil berufen, als wiederum allein der Papst. Im weiteren hatte er nebst einem ausführlichen Programm kirchlicher Reform dem päpstlichen Stuhle ein Sündenregister vorgehalten, wie es diesem noch nie entrollt worden war; was er hier über den römischen Geiz und die Verweltlichung der Kurie und den Greuel an heiliger Stätte gesagt hatte, ging noch weit über das Maß dessen hinaus, was ein Wiclif und ein Hus einst gepredigt und geschrieben hatten. Und zum Schlusse hatte er Abschied genommen mit den Worten, die für die Zukunft noch Größeres erwarten ließen:[42]) „Wohlan, ich weiß noch ein Liedlein von Rom und von ihnen. Jucket sie das Ohr, ich will's ihnen auch singen, und die Noten aufs Höchste stimmen. Verstehst mich wohl, liebes Rom, was ich meine?" Und er hatte auch dieses neue Lied gesungen. Es hieß: „Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche; ein Vorspiel von D. Martin Luther." In diesem Buche, das mit der Bestreitung der katholischen Sakramentslehre der katholischen Kirche selbst den Boden entzog, stattete er zunächst seinen Gegnern ironischen Dank ab, daß sie ihn zu immer besserer Erkenntnis gebracht hätten, so daß er in der Tat jetzt manches widerrufen müsse, was er früher noch behauptet habe. Wie erst Prierias ihm die Nichtigkeit des Ablasses bewiesen habe, so

sei er auch erst durch Eck und Genossen belehrt worden, was das Papsttum eigentlich sei. Früher habe er nur das göttliche Recht des Papsttums bestritten und das menschliche zugelassen; jetzt aber wisse er, daß es das Reich Babylon sei und die Macht Nimrods, des gewaltigen Jägers: eine Äußerung, die er zwei Jahre später noch einmal richtig gestellt und überboten hat, indem er erklärte, Nimrod gehöre immerhin zu den weltlichen Fürsten, die man ehren müsse, das Papsttum aber sei des Teufels.[43]) Warum er aber jene scharfe Absage an den Papst und die Kurie richtete, sagte er am Ende: er höre, es sei eine Bulle gegen ihn unterwegs, die ihn entweder zum Widerruf zwingen oder zum Ketzer stempeln wolle; wenn dieses Gerücht sich bewahrheitet, so solle das vorliegende Buch ein Teil seines künftigen Widerrufs sein; den Rest werde er nächstens erscheinen lassen; dergleichen werde Rom noch nicht gesehen oder gehört haben.

Das Thema, das er damit meinte, hieß: Der Papst ist der Antichrist. Nicht umsonst sollte sich Prierias eben erst auf eine Stelle in den Dekretalen berufen haben, die besagte: „Wenn der Papst so schädlich böse wäre, daß er gleich die Seelen mit großen Haufen zum Teufel führte, könnte man ihn doch nicht absetzen.“ Bedurfte es da noch weiter Zeugnis? Wenn solche Lästerungen mit Wissen und Willen des Papstes geschrieben werden konnten, und wenn der, der ihnen widersprach, dem Bann verfiel, dann sank für Luther auch der letzte und leiseste Zweifel dahin, ob der angebliche Statthalter Christi nicht in Wirklichkeit vielmehr nur dessen großer Widersacher sei, der sich am Ende der Tage im Tempel, in der Christenheit selbst, über Gott erheben sollte. In einer Reihe von Schriften seit Ende 1520 kehrt dieser Gedanke immer wieder. In umfassender Weise ausgeführt hat ihn Luther dann im Frühjahr 1521, als er die ihm durch Wenzeslaus Link zugegangene Schrift des Ambrosius Catharinus, die die Aufstellungen des Prierias zu verteidigen suchte, in einem besonderen Buche[44]) widerlegte und diesem eine Erklärung von Daniel 8 beifügte. „Der Antichrist hat sich hiernach erhoben beim Nieder-

gang des vierten von Daniel angekündigten Weltreichs, nämlich des römischen, das nicht wirklich, sondern bloß dem Namen nach auf die Deutschen übergegangen ist, und durch welches anfänglich jenes Geheimnis der Bosheit nach 2. Thess. 2,7 noch aufgehalten war. Nachdem Luther hier zur Begründung seiner Deutung die Hauptärgernisse des päpstlichen Antichristentums vorgeführt hat, zieht er dann namentlich auch noch die Weissagung Offb. Joh. 9,1 ff. bei: in den Posaunenstößen sieht er die Aufstellung der päpstlichen Dekrete, sodann in dem vom Himmel fallenden und den Brunnen des Abgrundes öffnenden Stern den Alexander von Hales oder mit noch mehr Wahrscheinlichkeit den Thomas, in dem daraus aufsteigenden Rauch die leeren Worte und Meinungen des Aristoteles und der Philosophen, in den Heuschrecken das Volk der Universitäten, in ihrem König Apollyon den Aristoteles selbst."[45]) Trug diese in lateinischer Sprache abgefaßte Schrift die Gedanken Luthers von dem Papst-Antichrist nur in die gelehrte Welt, so fanden dieselben nicht minder Eingang bei dem Volk durch eine Holzschnittfolge Lucas Cranachs,[46]) die unter dem Titel „Passional Christi und Antichristi" in dreizehn Bilderpaaren auf der einen Seite ein Bild aus dem Leben Jesu, auf der anderen Seite das Gegenteil davon in dem Leben des Papstes zeigt, wobei die Gegensätze noch verschärft sind durch Gegenüberstellung von passend gewählten Bibelstellen und Auszügen aus den päpstlichen Rechtsbüchern. Die Bilder zeigen z. B.: Christus entflieht in die Wüste, als ihn die Juden zum König machen wollen —, der Papst führt Krieg um seine weltliche Herrschaft; Christus trägt die Dornenkrone —, der Papst die dreifache Krone; Christus wäscht dem Petrus die Füße —, der Papst läßt sich anbeten; Christus predigt —, der Papst hält ein fröhliches Gelage; Christus treibt die Wucherer aus dem Tempel —, der Papst zwingt sie mit Bullen und Bannbriefen wieder herein; zuletzt: Christus fährt gen Himmel —, das Tier der Offenbarung und der falsche Prophet werden in den Schwefelpfuhl geworfen. In diesen Gedanken lebte Luther, als ihn der Bann des Papstes

traf. Was brauchte ihn da das Wüten des Antichrists anzufechten.

Es gewährt unter diesen Umständen einen eigentümlichen Anblick, den betriebsamen Vermittler Miltitz wieder an der Arbeit zu sehen, wie er mit unvermindertem Eifer an einem Ausgleich zwischen Luther und dem Papste zu schaffen fortfährt. „Die Sache ist nicht so schwarz, als wir Pfaffen sie machen“, hatte er dem Kurfürsten geschrieben, als bereits die Schrift an den Adel im Erscheinen begriffen war.[47]) Und es schien einen Augenblick in der Tat, als ob er den Riß heilen könnte. Luther ließ sich Mitte Oktober, als schon sein Buch über die Babylonische Gefangenschaft herauskam, noch einmal herbei, an den heiligen Vater einen Brief zu schreiben, dessen Datum aus diplomatischen Gründen auf Anfang September zurückgesetzt wurde, als die Bulle noch nicht in Deutschland veröffentlicht war.[48]) Aber was war das für ein Brief! Von der mönchischen Unterwürfigkeit und Selbstwegwerfung, die seine früheren Schreiben geatmet hatten, war darin nichts mehr zu finden. Dagegen sprach aus ihm eine wunderbare Mischung von Sicherheit und Freimut, von Treuherzigkeit, Mitleid und Überlegenheit. Von dem Papste bekommt man aus diesem Briefe einen recht erbarmungswürdigen Eindruck. Er sitzt zwischen seinen Kardinälen, wie ein Schaf unter den Wölfen, wie weiland Daniel unter den Löwen und Hesekiel unter den Skorpionen: was kann er, der einzelne, wider soviel wilde Wunder? Eher würde man ihn vergiften, als daß man ihn die Kirche reformieren ließe. Es ist aus mit dem römischen Stuhle, Gottes Zorn hat ihn überfallen ohne Aufhören. Er erfüllt, das gesagt ist von seiner Mutter, der alten Babylonen[49]): Wir haben genug geheilt an der Babylonen, noch ist sie nit gesund worden, wir wollen sie fahren lassen. Die Krankheit spottet der Arznei, Pferd und Wagen geben [hören] nicht auf den Fuhrmann. Die römische Kirche, die vor Zeiten die allerheiligste war, ist nun worden eine Mordgrube über alle Mordgruben, ein Bubenhaus über alle Bubenhäuser, ein Haupt und Reich aller Sünde, des Todes und der Verdammnis, daß nit

wohl zu denken ist, was mehr Bosheit hie möge zunehmen, wenn gleich der Endchrist selbst käme. Eine solche Sprache hatte noch niemand gegen den Papst geführt, und sie wurde noch überboten, als Luther im November als Richter und Ankläger dem Papste gegenübertrat und ihm zurief[50]): Dich, Leo X., und euch, ihr Herren Kardinäle, und euch alle, die ihr in Rom etwas geltet, verklage ich hiermit und sage euch frei ins Angesicht: Wenn in eurem Namen diese Bulle ausgegangen ist und ihr sie für euer anerkennt, so werde auch ich meiner Vollmacht gebrauchen und ermahne euch in dem Herrn, daß ihr in euch geht und diesen teuflischen Lästerungen Einhalt tut, und das schleunig... Wo ihr aber in eurem Wüten beharrt, verdammen wir euch hiermit durch diese Schrift und übergeben euch samt jener Bulle und samt allen Dekretalen dem Verderben des Fleisches, damit euer Geist am Tage des Herrn mit uns befreit werde im Namen des Herrn Jesu, den ihr verfolgt. Amen.

Wer so reden konnte, brauchte in der Tat den Bann nicht zu fürchten. Begeistert jauchzte die Nation ihm entgegen, da er der römischen Wölfin so tapfer zu Leibe rückte. Es zeigte sich eben auch hier, daß der Angriff die beste Verteidigung ist. Aber Luther blieb bei Worten nicht stehen. In Köln und Löwen waren seine Schriften vom Henker verbrannt worden. Den Rhein entlang bezeichneten Scheiterhaufen für seine Bücher den Weg, den der päpstliche Nuntius Aleander genommen hatte. War das nicht eine Aufforderung für Luther, ein früheres Wort wahr zu machen: die Bulle habe mehr denn tausend Feuer verdient?[51]) Zuerst dachte er daran, die Bulle auf der Kanzel zu verbrennen, wo er der Sitte gemäß zwischen zwei Lichtern predigte. Dann aber zog er vor, den Akt im Freien zu vollziehen. Auf Montag nach St. Nikolai, den 10. Dezember 1520, vormittags 9 Uhr, lud er seine Studenten ein, sich vor dem Elstertore einzufinden, woselbst nach altapostolischem Brauche die gottlosen Bücher der päpstlichen Konstitutionen und der scholastischen Theologie verbrannt werden sollten. Vielleicht, hieß es in dem Anschlag, sei jetzt

die Zeit gekommen, daß der Antichrist offenbar werde. Eine große Zahl Studenten und Bürger, Doktoren und Magister begab sich daraufhin zur festgesetzten Zeit an den bestimmten Platz bei der Kapelle des heiligen Kreuzes. Hier wurde ein Scheiterhaufen angezündet, und mit den schlichten Worten: Weil du den Heiligen des Herrn betrübt hast, verzehre dich das ewige Feuer! warf Luther Bulle und Rechtsbücher des Papstes in die Flammen. Wie ihm dabei zumute war, hat er einige Wochen später seinem alten geistlichen Vater Staupitz geschrieben [52]): er habe den Schritt zitternd und bebend getan, aber jetzt freue er sich darüber mehr als über irgend eine Tat seines Lebens. An seine Zuhörer, die den ernsten Akt in einen übermütigen Studentenulk hatten ausarten lassen, richtete er am anderen Tage eine strenge Vermahnung: es sei nicht damit getan, daß die Bulle und Dekretalen verbrannt seien, sie müßten von ganzem Herzen dem Papste und seinem Reiche absagen, sonst könnten sie das Heil ihrer Seele nicht erlangen. Vor der Öffentlichkeit rechtfertigte er dann seine Tat in einer besonderen Schrift, wie er denn auch die von der Bulle verdammten Sätze in verschiedenen Schriften verteidigte.

Die Brücken hinter sich hatte er nun gänzlich abgebrochen, und es war nur die Besiegelung des vollzogenen Bruchs, daß Papst Leo X. am 3. Januar 1521 in einer zweiten Bulle den bisher bloß angedrohten Bann nun wirklich über ihn verhängte und ihn am Gründonnerstag 1521 in die Abendmahlsbulle aufnahm, die alle von der Kirche ausgestoßenen Ketzer enthielt und damals regelmäßig an jenem Tage verlesen wurde.

III.

Wenn wir die Beurteilung, der Luther das Papsttum unterzogen hat, im Zusammenhang überblicken, so ist es bemerkenswert, daß er die Person des Papstes fast völlig aus dem Spiele gelassen hat. Als schon die Bannbulle gegen ihn unterwegs war, hat er noch bekannt, daß er Leos X. anders

nie, denn nur mit Ehren gedacht habe[53]). Erst als er an der Echtheit dieser Bulle nicht mehr zweifeln konnte, hat er auch gegen ihn persönlich scharfe Worte gefunden und ihn einen ungerechten Richter genannt[54]), einen verstockten Ketzer, einen Unterdrücker der ganzen heiligen Schrift und einen Lästerer der heiligen, christlichen Kirche. Und nicht besser hat er über seine Nachfolger geurteilt. Selbst den würdigsten Vertreter des Papsttums, den die Kirche seit langer Zeit gesehen, Hadrian VI., von dem er hätte sagen können, was er von Leo gesagt hat[55]): er habe in einer besseren Zeit verdient Papst zu sein —, selbst ihn hat er nicht geschont und ihn trotz seiner Sittenstrenge den ärgsten Feind Gottes genannt[56]). Natürlich, denn der Papst galt ihm ja nun als der Antichrist; und wenn er dafür noch eines Beweises bedurft hätte, so hätte ihm die eine Tatsache genügt, daß dieser Papst das erste evangelische Märtyrerblut hat fließen lassen.

Aber diese Kritik an den Personen ist für Luther doch immer nur Nebensache. Hauptsache ist ihm immer die Beurteilung des Papsttums selbst. Und diese Beurteilung unterscheidet sich in charakteristischer Weise von allem, was Frühere dagegen gesagt hatten. Sie ist prinzipieller und umfassender.

Luther hat seine Angriffe nicht auf die Verweltlichung der Kurie gerichtet, sondern dem ganzen Papsttum als solchem die Daseinsberechtigung abgesprochen, und zwar aus religiösen Gründen. Melanchthon hat noch im Jahre 1537 die Schmalkaldischen Artikel mit dem Vorbehalt unterschrieben, er habe gegen das Papsttum als menschliche Einrichtung nichts weiter einzuwenden. Luther hat es auch in diesem Sinne nicht mehr gelten lassen. Er hat bestritten, daß die Kirche zu ihrer wahren Einheit ein sichtbares Oberhaupt nötig habe, — gliche sie doch sonst bei jeder Erledigung des päpstlichen Stuhles einem Rumpfe ohne Haupt, und bestehe doch die Eidgenossenschaft auch ohne ein weltliches Oberhaupt. Nur ein geistiges Haupt kann in seinen Augen die Kirche haben, wie sie selber eine geistige Größe ist, die wir nicht sehen, sondern glauben, wenn wir im dritten Artikel sagen: Ich glaube an eine heilige, christliche

Kirche! Und ihren unsichtbaren König und Herrn hat sie an dem erhöhten Christus.

In dieser prinzipiellen Bestreitung des Papsttums faßt sich nun wie in einem Brennpunkte zusammen, was je und je in früheren Zeiten dawider gesagt worden war. In Luther reagiert der konziliare Gedanke kräftig gegen die monarchischen Tendenzen des Curialismus in der Kirche. Er sieht keinen in der Sache selbst liegenden Grund dafür, daß der Bischof von Rom den übrigen Bischöfen überlegen sein soll. Nicht bei dem Papst liegt die Einheit, der Wille, die Lehre der Kirche, sondern bei einem freien Konzil, das sich unter Christus und die Schrift stellt. Weiter wirken in ihm die Impulse nach, die von Wiclif und Hus[57]) ausgegangen waren und die Verweltlichung, die Pracht und die Verschwendung des päpstlichen Hofhaltes gegeißelt hatten. Auch ein ehrlicher deutscher Zorn kommt in seiner Kritik zum Ausbruch, weil er mit ansehen muß, wie nun, nachdem Welschland ausgesogen ist, die Reihe an Deutschland kommen soll und so der nationale Wohlstand seiner Deutschen verwüstet wird. Dazu hat er aus der Geschichte viel gelernt und kennt die Vergangenheit des Papsttums, so daß er ihm vorhalten kann, wie weit es sich von seinen Ursprüngen entfernt hat.

Aber den eigentlichen Grundton gibt etwas anderes an. Nicht als Vertreter einer zurückgedrängten kirchlichen Lehre, noch als gelehrter Forscher, auch nicht als Eiferer um nationale oder asketische Ideale hat er sich Gehör verschafft. Daß er mit seiner Bestreitung des Papsttums durchdrang, kam daher, daß er sich fest auf religiösen, christlichen Boden stellte. Je älter er wird, desto entschiedener nimmt er diesen Standpunkt ein. Wollte der Papst in Christi Namen die Kirche regieren, so sollte er sich ihm ausweisen an der Norm des Evangeliums. Aber ertrug das Papsttum diesen Maßstab? Luther legte ihm die Frage vor: Von wannen bist du? Und so nach seiner Herkunft gefragt, leugnete es, menschlichen Ursprungs zu sein, und erhob den Anspruch göttlicher Stiftung. Aber diesen Anspruch bestritt ihm die Schrift. Denn die Ver-

heißung an Petrus, daß auf ihn die Kirche gebaut sein soll, gilt dem Apostel nicht für seine Person, sondern dem Glauben, welchen er bezeugt. Stammt aber so das Papsttum weder von Gott noch von Menschen, so bleibt nach Luthers Meinung nichts anderes übrig, als daß es vom Teufel gestiftet ist. Und dazu stimmt ihm nun nicht weniger als alles: die grauenhaften, sittlichen Zustände, für die sich Röm. 1 wie eine Weissagung ausnimmt; der frivole Sinn in der Umgebung des Papstes, wo niemand etwas glaubt; der höllische Geiz, der allein an Peterspfennigen nicht weniger als neun Tonnen Gold im Jahre über die Alpen führt; die unehrliche Politik, der die deutschen Könige oft genug zum Opfer gefallen sind, und die man noch zu Luthers Zeit durch Augenschein kennen lernen konnte; das Kirchenrecht, das von Christus nichts weiß; die Feindschaft wider das Evangelium, die dem Toben der Juden wider Christus nichts nachgibt. Wenn Luther das alles bedenkt, so findet er: ein rechter Christ kann dem Papst nicht untertan sein; er hat ihm schon in der Taufe abgesagt, wo er gefragt worden ist: Entsagst du dem Teufel und allen seinen Werken?

Für den Eindruck, den diese ganze Bestreitung des Papsttums machte, war natürlich auch die Form, in die sie gekleidet war, nicht ohne Einfluß. Das Geheimnis, wie man auf die Masse wirkt, hat Luther wohl gekannt: nur nie langweilig werden. Er hat sie gefesselt durch die Sprache, die er redete, und die sich jedesmal dem Bedürfnisse anpaßte. Er hat einmal gesagt, er müsse zornig sein, wenn er schreiben oder predigen solle. Und diesen Zorn merkt man dem, was er gegen den Papst sagt, deutlich an. Er hat ihn zu dem Satze hingerissen, der ihm sehr verdacht worden ist: „Strafen wir die Räuber mit dem Schwerte, die Ketzer mit Feuer, warum greifen wir nicht diese Päpste, diese Kardinäle, diese ganze Rotte des römischen Sodom mit allen Waffen an und waschen unsere Hände in ihrem Blute?“ [58]) Und noch auf seine alten Tage hat er dafür gehalten, man solle mit dem Papst und allen Kardinälen und dem ganzen päpstlichen Hofe das Fuchsrecht spielen.[59]) Aber nicht immer hat er eine so leidenschaftliche

Sprache geredet. Auch Humor und Spott hat er zu ihrem Rechte kommen lassen. Als Eck nach seiner Rückkehr von Rom es als bitteres Unrecht hinstellen wollte, wenn man dem Papst verschwenderische Pracht nachsagte, und sich als Augenzeugen dafür aufspielen wollte, wie der Papst so schlecht sich halte in der Kammer und daheim, setzte Luther dem nur die Frage entgegen: Warum sagt er nit auch, daß er nackt im Bett und Bad ist?[60] Ein andermal vergleicht er den Papst, der das gute Geld der Nationen in Kardinäle umsetzt, dem Kuckuck, der die Eier der Grasmücke ausleert und ihr seine eigenen Eier ins Nest legt.[61] Kamen ihm die Kanonisten mit allerlei Spitzfindigkeiten, um ihm Recht und Notwendigkeit des Papsttums darzutun, so fragte er dagegen ebenso spitzfindig: wo denn der Herr dem Petrus des Himmelreichs Schlüssel gegeben habe; es heiße doch nur, er wolle sie ihm geben? Oder er zerpflückt den Titel: Statthalter Christi, und meint: wo der Statthalter weile, sei nicht der Herr; und wenn der Papst sich für den Statthalter Christi auf Erden ausgebe, so beweise er damit eben nur, daß er Christum nicht in seinem Herzen habe und also nichts anderes sein könne als der Antichrist und ein Abgott.[62] Erforderte es aber die Sache, so war er auch bei der Hand, mit dem schweren Rüstzeug wissenschaftlicher Forschung die Nichtigkeit des Papsttums zu erweisen, daß selbst Gegner sich dem Gewichte seiner Gründe nicht entziehen konnten.

Und das Ergebnis von alledem? Luther hat es selber einmal[63] dahin zusammengefaßt: „Der armen römischen Kirche und allen Kirchen unter dem Papsttum kann weder geraten noch geholfen werden, das Papsttum und sein Regiment samt seinen Dekreten werde denn weg getan und ein rechter Bischof wiederum zu Rom eingesetzt, der das Evangelium rein und lauter predigte oder verschaffe zu predigen, und lasse die Kronen und Königreiche mit Frieden, welche ihm nicht befohlen sind zu regieren noch mit Eiden unter sich zu werfen, und sei ein Bischof, anderen Bischöfen gleich, nicht ihr Herr." Aber er hat auch gewußt, daß dieses Ideal sich nicht in die Wirklichkeit überführen ließ: „Der römische Stuhl läßt sich nicht refor-

mieren." [64]) Man tröstete sich immer wieder: St. Peters Schifflein wird wohl von Winden und Wellen getrieben und angefochten, wanket auch wohl, aber es gehet nicht unter. [65]) So blieb denen, die auf einer Reform bestanden und sich auch mit einem etwaigen Zugeständnisse des Laienkelches und der Priesterehe nicht zufrieden geben konnten, nichts anderes übrig, als sich ohne Papst einzurichten und die Kirche auf eine ganz neue Grundlage zu stellen, — eine Arbeit, an der Luther an erster Stelle mitgearbeitet hat, und von deren Mühe er gesagt hat: „Es ist nicht ein schlecht Ding, die ganze Religion des Papsttums ändern, die so tief war eingewurzelt." [66])

Aber auch in Rom hat man übel oder wohl von Luther gelernt. Sein Auftreten hat dem Papsttum zur heilsamen Läuterung gedient. Ein Passional Christi und Antichristi mit Bezug auf das Papsttum könnte man heute nicht mehr herausgeben. Man hätte es schon, als Luther starb, nicht mehr so herausgeben können, wie es 1521 erschienen ist. Das Papsttum hat im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts eine tiefgehende Veränderung durchgemacht. Daran ist nicht bloß die furchtbare Plünderung Roms durch die deutschen Landsknechte schuld gewesen. Daran hat einen noch viel größeren Anteil der Wittenberger Augustiner, den der Papst verfluchte. Er zwang den Papst, sich an seine eigentliche Mission zu erinnern, wenn er sich auf seinem Platze überhaupt noch halten wollte. Ora — bete! rief er ihm zu. Und wenn heute in der katholischen Kirche der Papst, seiner weltlichen Machtstellung beraubt, seinem geistlichen Berufe lebt, so dankt er diese heilsame Beschränkung schließlich dem, dem er sie nicht danken mag, — Martin Luther.

Anmerkungen.

1. Tischreden, Ausg. von Förstemann-Bindseil, III, S. 197.
2. Ebenda, S. 206.
3. Ebenda, S. 226 f.
4. 1. Sam. 17, 45.
5. Tischreden, III, S. 197.
6. Erlanger Ausgabe 26, 131 ff.
7. Ebenda 24, 10.
8. Ebenda 26, 176.
9. Matth. 16, 18. 19.
10. Ebenda 18, 18.
11. Luk. 22, 38.
12. Vgl. Ranke, Die röm. Päpste I, 262 ff., 10. Aufl.
13. v. Bezold, Gesch. der deutschen Reformation, S. 118.
14. Vgl. Hausraths Weltverbesserer im Mittelalter.

15. De Christo et adversario suo Antichristo. Herausgegeben von Dr. Rudolf Buddensieg, Gotha 1880. Vgl. auch Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit, Gotha 1885, S. 162 f. Bemerkenswert an dem Traktat ist in erster Linie die Nüchternheit, mit der er sich von den abenteuerlich-phantastischen Vorstellungen, die im Volke wie bei Künstlern und Gelehrten im Mittelalter gleichermaßen lebten, fern hält. Für ihn ist das Wort Antichrist zunächst einfach die Bezeichnung für ein Gegenstück Christi, und die Frage ist nur, wie dieses Gegenstück zu seinem Urbild, wie der Antitypus sich zu seinem Typus verhält, ob er ihm gleicht oder ihm widerspricht. (Vgl. die gleichzeitige Selbstbezeichnung Konrad Kannlers aus Eichstädt als Antichrist bei v. Bezold, S. 121.) Über das Verhältnis dieser Kritik an dem Papsttum zu der später von Luther geübten wird weiter unten die Rede sein.

16. Damit (communiter) ist eine allbekannte Vorstellung vom Antichrist festgestellt, die mit der eschatalogisch-apokalyptischen nichts zu tun hat. Sie scheint mir bei Zwingli wiederzukehren.

17. Vgl. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906, S. 53, Anm. 3.

18. Ebenda, S. 66 ff.; vgl. die Illustrationen des Buches.

19. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter VIII, 4. Aufl., S. 416 f.; H. Bauer, Hadrian VI, S. 129.

20. Der Venezianer Girolamo Negro. Bei J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 9. Aufl., Leipzig 1904, I, 132.

21. Vgl. Opp. v. a. I, 16.

22. Erlanger Ausgabe 26, 244.

23. 2. Mose 19, 12.

24. Tischreden III, 269.

25. Über ihren Charakter siehe Hausrath, Martin Luther I, 259. Ich kann dieses schöne Werk hier nicht erwähnen, ohne dankbar zu bezeugen, wie tief ich mich ihm und seinem nun verstorbenen Verfasser, meinem hochverehrten Lehrer, verpflichtet weiß.

26. Enders, Luthers Briefwechsel I, 303 f.

27. Vgl. über sie meinen Aufsatz: Die Heidelberger Disputation Luthers. Zeitschr. für K. Gesch. XXI, Heft 2 und 3.

28. Erlanger Ausgabe 24, 10 f.

29. An Wenzeslaus Link. Enders I, 316.

30. So Calvin zu 1. Joh. 2, 18. In den neutestamentlichen Kommentaren, ed. Tholuck VIII, 332.

31. Mit dem Teufel ist er nicht identisch, wie Buddensieg (in der Ausgabe des Wicliffschen Traktates, S. 15) zu meinen scheint.

32. Vgl. Preuß, a. a. O., S. 10—82.

33. Ebenda, S. 83—100.

34. Ob der Brief, der das falsche Datum: Altenburg, den 3. März 1519, trägt, abgegangen oder nur Entwurf geblieben ist, läßt sich nicht feststellen. Einen Widerruf hat Luther doch auch in ihm abgelehnt.

35. Erlanger Ausgabe 53, 46.

36. Enders I, 450.

37. Erlanger Ausgabe 24, 42. Zweifel an der Echtheit: Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen, 24, 30.

38. Eccius dedolatus, dem Willibald Pirkheimer (wohl mit unrecht) zugeschrieben.

39. Enders II, 332.

40. Enders II, 461 f.

41. Enders II, 456.

42. Erlanger Ausgabe 21, 360.

43. In seiner Schrift gegen Heinrich VIII. Bei Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl., I, 334.

44. Opp. v. a. V, 286 sqq. Datiert vom 1. April 1521.

45. J. Köstlin, Luthers Theologie 2. Aufl., I, 310.

46. Vgl. Enders III, 107 f. Das Passional findet sich in dem 9. Bande der Weimarer Luther-Ausgabe. Mir liegt es in einem in Leipzig, Robert Hoffmann, (später J. C. B. Mohr, Tübingen) 1873 erschienenen Neudruck vor.

47. Am 19. August 1520. Bei Cyprian, Nützliche Urkunden, S. 433.

48. Erlanger Ausgabe 53, 41 ff.

49. Jer. 51, 9.

50. In der lateinischen Ausgabe der Schrift „Wider die Bulle des Endchrists", übersetzt bei Hausrath I, 370.

51. Erlanger Ausgabe 24, 54.

52. Enders III, 70.

53. Erlanger Ausgabe 24, 22.

54. Ebenda 24, 36 f.

55. Ebenda 53, 45.

56. Ebenda 24, 252.

57. Auf diesen Unterschied zwischen Wiclif-Hus und ihm hat er selber aufmerksam gemacht, z. B. Tischreden III, 222.

58. Bei Hausrath I, 319.

59. Erlanger Ausgabe 26, 242.

60. Ebenda 24, 19.

61. Tischreden III, 202.

62. Erlanger Ausgabe 53, 50 f.

63. Ebenda 26, 242.

64. Tischreden III, 187.

65. Ebenda III, 235.

66. Ebenda III, 263.

Evangelische Regungen zu Mainz in den ersten Jahren der Reformation

Von

Fritz Herrmann

Konrad Ferdinand Meyer läßt in seiner Dichtung „Huttens letzte Tage" den siechen Ritter nach seiner Verbannung vom Mainzer Hofe einmal eine Nacht in der Krone, der aus den Dunkelmännerbriefen wohlbekannten Humanistenherberge, zubringen, und in seiner Schlaflosigkeit durch die Scharwache getröstet und erbaut werden, die im Vorbeiziehen leise das Lutherlied „Ein feste Burg" singt. Das erscheint auf den ersten Blick als eine allzustarke poetische Lizenz: eine lutherfreundliche Polizei in der Residenz des Erzbischofs Albrecht, des Primas von Deutschland! Und doch: wenn das Lutherlied damals schon existiert hätte und bekannt gewesen wäre — die Hymnologen und Reformationshistoriker streiten gerade jetzt wieder darüber, ob es um die Zeit des Wormser Reichstags von 1521 gedichtet worden ist oder etwa im Jahre 1528, als drohende Wolken sich über dem Protestantismus zusammenzogen — wenn jenes Lied bereits 1522 bekannt gewesen wäre, so hätte man es sicher auch in Mainz gesungen. Denn in der rheinischen Bischofsstadt war in der Tat eine lutherische Strömung vorhanden, und zwar am Hofe und in den Kreisen der Gebildeten ebenso wie im Volke. Man wußte zwar bisher schon allerlei darüber, so z. B., daß der päpstliche Nuntius Aleander, als er auf der Durchreise nach Worms im November 1521 auf dem Marktplatze zu Mainz Luthers Schriften auf grund der päpstlichen Bulle verbrennen wollte, von dem erzürnten Volke beinahe gesteinigt worden wäre und eine üble Blamage erlitt; aber doch beginnt sich erst jetzt das Dunkel etwas zu lichten, das über jenen Verhältnissen und Vorgängen liegt, und die Persönlichkeiten treten deutlicher hervor. Sowohl aus römischen als aus Mainzer Quellen hat die reformationsgeschicht-

liche Arbeit der letzten Jahre so reiches Material zutage gefördert, daß man nunmehr ein ziemlich deutliches Bild von der evangelischen Bewegung in Mainz zu zeichnen vermag.[1]) Wenn ich dies im folgenden versuche, so muß ich dabei an mehr als einer Stelle auf die Anfänge der deutschen Reformation überhaupt eingehen. Denn mehr als in anderen Städten, in denen das „neue Wesen" aufkam, ist gerade in Mainz die Abhängigkeit der lokalen von der allgemeinen Entwickelung sichtbar; die Tatsache, daß der geistliche Stadtherr zugleich auch der Primas von Deutschland war, erklärt dies zur Genüge.

I.

Wenn man nach den Gründen fragt, die in ganz Deutschland das Volk so rasch dem neuen Evangelium geneigt und der alten Kirche abwendig gemacht haben, darf man die Mißachtung nicht vergessen, welcher der römische Klerus seit langer Zeit schon verfallen war. Es ist nicht nötig, daß man zur Feststellung des Tatbestandes sich auf die Klagen und Schilderungen der evangelischen Seite beruft. Gut katholische Schriftsteller haben diesen Schaden ihrer Kirche sehr wohl erkannt und laut genug beklagt, und die Protokolle der geistlichen Korporationen selbst, die gerichtlichen Akten und die Visitationsergebnisse reden gleichfalls eine deutliche Sprache. Auch in Mainz, wo die Bürgerschaft wie in anderen Städten ohnehin dem Klerus nicht grün war, weil sie in seinen Vorrechten, insbesondere der Steuer- und Zollfreiheit mit Recht eine Schädigung ihrer wirtschaftlichen Lage erblickte, stand die Geistlichkeit in schlechtem Rufe, und zwar um so mehr, je höheren Rang sie einnahm. In den zahlreichen Stiftern wurde der Gottesdienst schmählich vernachlässigt, und der Chorbesuch der zum großen Teil adeligen Stiftsherrn, die ihre geistliche Pfründe nur als angemessene Versorgung betrachteten und im übrigen ein recht weltliches Leben führten, war trotz aller Strafandrohungen nicht zu bessern; die Residenzpflicht wurde nicht eingehalten und konnte oft nicht eingehalten werden, da die Häufung der Pfründen in derselben Hand die Inhaber zu öfterer Abwesenheit zwang. Erschienen sie aber wirklich in der Kirche, so veranlaßte ihre Unkenntnis der liturgischen Formen und Handlungen häufig ärgerliche Störungen der Feier. In ihrer äußeren Erscheinung suchten sie ihren geistlichen Stand zu verbergen, trugen keine Tonsur, wohl aber den verbotenen Bart und erschienen auf der Straße entweder in soldatischem oder

in stutzerhaftem Aufzug. Mehr aber als alles dies mußte sie ihr Lebenswandel diskreditieren: Üppigkeit, Lasterhaftigkeit, Trunk- und Spielsucht, nächtliche Raufereien und ähnliche Dinge waren es, die den Geistlichen die Achtung des Volkes raubten, vor allem aber das weitverbreitete Konkubinat. Hat doch der Erzbischof Albrecht selbst im Jahre 1542 dem päpstlichen Nuntius Morone eingestehen müssen, daß seine sämtlichen Geistlichen Konkubinarier seien.[2]) Und doch war das noch nicht das Schlimmste und kann sehr wohl als ein Ventil gewertet werden, das Schlimmeres verhütete. Für die Stadt Mainz selbst fehlen zwar bis jetzt statistische Nachweise über die sexuelle Kriminalität des Klerus. Wenn wir aber aus den Rechnungsbüchern eines Mainzischen Geistlichen Richters wissen, daß in den zum Kurstaat gehörenden Bezirken Eimbeck und Nörthen auf 33 Weltgeistliche 1 bestrafter sexueller Verbrecher kam, während unter 2308 Laien gleichfalls nur 1 solcher war,[3]) so läßt uns das den ganzen Abgrund ahnen. Und hierbei kommt eben so sehr wie der hohe auch der niedere Klerus in Betracht, der dazu vielfach unwissend und zur Führung seines heiligen Amtes unfähig war. Nimmt man dazu, daß auch bei den Klöstern über den Verfall der Zucht und über die Verschleuderung des Gutes geklagt wird, so ist das Urteil unausweichlich, daß der gesamte geistliche Stand in einem Maße niedergegangen war, das unbedingt zum Schaden der Kirche ausschlagen mußte. Ich möchte nicht mißverstanden werden: ich weiß sehr wohl, daß es auch tüchtige, eifrige und ehrbare Priester in jener Zeit gegeben hat, aber das wird jedem, der sich mit ihr näher beschäftigt, gewiß werden, daß diese gegenüber der großen Mehrzahl der Untüchtigen und Ungeeigneten verschwinden und das Gesamturteil des Volkes über den Klerus nicht zu ändern vermochten.

An Reformationsversuchen von seiten der geistlichen Obrigkeit hat es auch im 16. Jahrhundert in Mainz nicht gefehlt. Jeder der Erzbischöfe nahm einen oder mehrere kräftige Anläufe, um schließlich die Undurchführbarkeit der erstrebten Reformen einzusehen. Sie scheiterten an der allzugroßen Ausdehnung des

Übels und an dem — zum mindesten passiven — Widerstand der Betroffenen. Aber nicht zuletzt doch auch daran, daß die innere Berechtigung zum Reformieren fehlte, solange die Übelstände am Hofe selbst und bei der Spitze der Geistlichkeit, dem Domkapitel, nicht zu allererst abgestellt waren. Und was bei den Reformversuchen herauskam, wenn die Domkapitulare dabei von den Oberhirten immer nur zur Selbstvisitation und Selbstreformation aufgefordert und so die Angeklagten in eigner Sache zu Richtern gemacht wurden, das läßt sich denken. Eine Änderung konnte erst eintreten, wenn ein sittlich ernsterer, die Aufgaben der Kirche und der Zeit besser begreifender Klerus herangebildet wurde. Das erkannt und den gelungenen Versuch dazu gemacht zu haben ist das Verdienst der Jesuiten, die im Jahre 1561 auch in Mainz einzogen. Ihnen und ihren Schülern ist es allmählich gelungen, das verlorene Vertrauen zur alten Kirche im Volke wieder zu erwecken und die Neigung zur Ketzerei dadurch von vornherein abzuschwächen. Die Geistlichkeit aber, wie sie sich zu Beginn des Reformationsjahrhunderts uns darstellt, muß dessen beschuldigt werden, daß sie das Kapital von Achtung, das ihr durch die Würde ihres Standes garantiert war, leichtsinnig verscherzt hat. Man bekommt den Eindruck, daß es der neuen religiösen Werte, welche die Reformatoren brachten, garnicht bedurft hätte: das mündiger gewordene Jahrhundert mußte sich über kurz oder lang von dieser Priesterschaft abwenden.

II.

Das über den Zustand des Klerus und die dadurch bedingte Mißachtung der offiziellen Vertreter der Kirche Gesagte gilt nicht von Mainz allein: in der ganzen damaligen katholischen Welt herrschte die gleiche Kalamität. Was aber daneben in Mainz ganz besonders das Aufkommen einer lutherischen Bewegung ermöglichen und fördern mußte, das war die Haltung, die Erzbischof Albrecht in den ersten Jahren der Reformation

eingenommen hat. Er hätte jede evangelische Bewegung in seiner Residenz im Keime ersticken können. Er hat es nicht getan und nahm auch als Reichsfürst und Primas von Deutschland der neuen Bewegung gegenüber zunächst eine abwartende Stellung ein. Wie ist er dazu gekommen?

Der 24jährige Hohenzoller war im Jahre 1514 zum Erzbischof von Mainz gewählt worden, weil das Domkapitel in einem brandenburgischen Prinzen einen starken Schutz gegen Kursachsen zu finden hoffte, das nach dem Mainzischen Erfurt lüstern war, und weil sein Bruder Joachim sich anheischig gemacht hatte, das an Hessen verpfändete Amt Gernsheim aus eigenen Mitteln einzulösen. Daß er versprochen habe, die Konfirmations- und Pallienkosten aus seiner Tasche zu zahlen, ist jetzt wohl endgültig als Irrtum nachgewiesen. Die mußten vielmehr durch die übliche Steuer von der Geistlichkeit und den Laien der Diözese aufgebracht werden. Und Albrecht hat hierauf umsoweniger verzichten können, als gerade er überaus hohe Summen aufnehmen mußte, um das unersättliche Rom zu befriedigen. Durch die kluge Politik seines Hauses war er bereits im Jahre 1513 in den Besitz des Erzbistums Magdeburg und des Bistums Halberstadt gekommen, dachte aber nun, wo er auf den vornehmsten erzbischöflichen Stuhl des Reiches erhoben worden, keineswegs daran, diese beiden früheren Würden aufzugeben, wie es dem Kanonischen Rechte entsprochen hätte. Er unternahm es, Rom dafür zu gewinnen, daß er wider Recht und Gesetz die drei Stifter in seiner Hand vereinigen dürfe, und mit dem nötigen Gelde gelang es. 10000 Dukaten verlangte die Kurie von den Gesandten des Erwählten neben den regulären Konfirmationsgeldern als besondere Gabe für ihre Einwilligung, und als Pflaster auf die Wunde bot sie einen Ablaß an, von dessen Ertrag 50 % Albrecht zufallen und ihm seine großen Auslagen zum Teil wenigstens wieder „hereinbringen" sollten. Die Rücksicht auf das Brandenburgische Fürstenhaus und dessen nunmehrige doppelte Stimme im Kurfürstenkollegium, die ihm dann bei der in Aussicht stehenden Kaiserwahl gefügig sein würde, veranlaßte den Papst

Leo X. zur Einwilligung in diesen schmählichen Handel.[4]) Albrecht organisierte den Ablaßvertrieb zu Anfang des Jahres 1517. Es ist bekannt, daß ihm das Geschäft durch Luthers Thesen und die allseitige Zustimmung, die sie im Volke fanden, rasch verdorben wurde. So mußte er zunächst gegen den Wittenberger Mönch, der ihn finanziell schwer schädigte, aufs höchste aufgebracht sein.

Luther hat am 31. Oktober 1517 seine Thesen mit einem demütig-ernsten Schreiben an Albrecht geschickt, der als Erzbischof von Magdeburg, zu dessen Diözese das Bistum Brandenburg mit Wittenberg gehörte, sein Oberhirte war, und darin besonders auf die sittliche Verwirrung des Volkes durch den Ablaß hingewiesen.[5]) Doch vermochte er damit keinerlei Eindruck auf den jungen Kirchenfürsten zu machen. Dieser wies vielmehr seine Magdeburger Räte an, wenn sie es für gut hielten, den Prozeß gegen den vermessenen Mönch zu eröffnen — sie haben es nicht getan —, und meldete seinerseits die Sache zu weiterer Behandlung nach Rom.[6]) Damit sah er den Fall als erledigt an und war froh darüber, denn seinem trägen, dem Ernst und der Pflichttreue abgeneigten, auf heiteren Lebensgenuß erpichten Wesen entsprach es nicht, sich große Sorgen und viele Gedanken zu machen. Doch war er klug genug, die in der nächsten Zeit sich immer steigernde Schwierigkeit der deutschen kirchlichen Verhältnisse zu benutzen, um in Rom durch den Hinweis auf seine guten und nötigen Dienste möglichst viel für sich herauszuschlagen. Im Jahre 1518 erlangte er den Kardinalspurpur und forderte sogleich die finanziell einträgliche Würde eines Legatus a latere für ganz Deutschland, die eine Art deutschen Patriarchats bedeutet und ihn zum Leiter einer deutschen Nationalkirche gemacht hätte. Rom dachte nicht daran, ihm diese Bitte zu gewähren, hielt ihm vielmehr nur einmal die Gewährung als Preis für eine unmögliche Leistung vor, nämlich bei den Verhandlungen über die Kaiserwahl. Albrecht hatte seine Stimme zuerst an König Franz von Frankreich verkauft, war aber dann zu den Habsburgern übergegangen, als diese mehr boten und auch die Volks-

stimme für den Enkel Maximilians sich aussprach. Leo X. stand bis zuletzt auf Frankreichs Seite und ließ Albrecht entbieten, daß er ihm den Legatentitel geben wolle, wenn er doch noch für Franz einträte. Der Erzbischof konnte das nur als eine besonders boshafte Form der Ablehnung empfinden und hat von nun an Rom gegrollt. Und dieser Groll wegen der Verweigerung der Legatur ist einer der Hauptgründe für seine laue Haltung, ja für sein zeitweiliges Frondieren in der Luthersache.

Bestärkt aber wurde Albrecht in dieser Stellung durch den Humanismus, der seine ganze Sympathie besaß. In Mainz, wo einst Konrad Celtes eine Sodalitas literaria Rhenana gegründet und wo eine Phase des Reuchlinprozesses sich abgespielt hatte, waren am Hofe und in der Beamtenschaft, im Domkapitel und unter der übrigen Geistlichkeit zahlreiche Humanisten. Auch Ulrich von Hutten, den impulsivsten und nationalsten Vertreter des deutschen Humanismus, hatte der Erzbischof an seinen Hof gezogen und ließ ihn von Mainz aus ungehindert seine Invektiven gegen Rom schleudern. Je mehr aber Luthers Sache analog der Reuchlins als ein Kampf der Bildung gegen Barbarei und römische Tyrannei angesehen wurde, desto weniger konnte Albrecht von seinem humanistischen Standpunkte aus seine Stellung auf der Seite des Papstes nehmen. Hatte ihm doch Erasmus von Roterdam ausdrücklich ans Herz gelegt, Luther nicht ungerecht zu verdammen, vielmehr durch die Universitäten belehren und widerlegen zu lassen.[7]) Um solche Belehrung bat auch der Reformator selbst in einem Schreiben vom 4. Februar des Jahres 1520 den Erzbischof.[8]) Und jetzt würdigte ihn dieser auch einer Antwort, und zwar einer sehr charakteristischen. Er lehnt es zwar ab, ihm selbst eine Weisung für seine Seelennot zu geben, da er — und das ist ein eigentümliches Geständnis für den ersten Geistlichen des Reichs — seine Bücher überhaupt noch nicht gesehen habe, verweist ihn vielmehr an die Gelehrten und warnt ihn vor Erregung der Volksleidenschaften. Aber er schreibt doch — der Primas von Deutschland dem Mönche, für den

Rom bereits den Bannstrahl bereithielt —: „Daß du aber vorgibst, du lehrest die Wahrheit, wie du sie in der heiligen Schrift gelesen und daraus gelernt hast, können wir nicht strafen; doch sofern du solches thust mit Gottesfurcht und Sanftmut, nicht mit Schelten und Lästern und nicht erregst noch Ursach gibst zu Ungehorsam wieder die gemeine Gewalt und Autorität der Kirche. Kommest du diesem nach, so ist dein Rat oder Werk aus Gott und wird ohne Zweifel löblich und nützlich sein, und daß ich mit dir wie Gamaliel unter den Juden rede, wird es fest bleiben, also daß es Niemand wird dämpfen mögen. Geht aber dein Werk aus Neid, Vermessenheit und Stolz, andere zu schmähen und zu lästern, so ists gewißlich aus Menschen und wird leichtlich von ihm selbst untergehen." [9])

III.

Wer Albrecht bei diesem Schreiben die Feder geführt hat, wissen wir nicht. Wohl aber kennen wir den Mann, der in den nächsten drei Jahren, von 1520 bis Anfang 1523 ihn beeinflußte und von jedem ernstlichen Vorgehen gegen Luther abhielt: es war der Humanist und Lutheraner Wolfgang Fabricius Capito, bisher Domprediger in Basel. Er kam durch Verwendung der Mainzer Humanisten im Mai 1520 als Prediger an den Dom, wurde aber schon wenige Monate später in den Rat Albrechts aufgenommen und ist ihm bald unentbehrlich geworden. Was dieser kluge, zielbewußte Diplomat in seiner einflußreichen Stellung bei dem ersten Kirchenfürsten des Reichs für die Sache Luthers geleistet hat, kann man nicht hoch genug anschlagen. Er hat den Erzbischof zu stillschweigender Duldung des Luthertums veranlaßt und alle römischen und kaiserlichen Edikte unwirksam zu machen gewußt. Dadurch sicherte er der Reformation eine Schonzeit, in der sie im Volke Wurzeln fassen und für den späteren unvermeidlichen Kampf Kräfte sammeln konnte. Mit einer Verschlagenheit ohne Gleichen hat er Rom gegenüber den Schein aufrecht zu erhalten

gesucht, als sei sein Herr zur Unterdrückung der neuen Lehre bereit, und hat doch zu gleicher Zeit jedes energische Zugreifen vereitelt. Im Sommer des Jahres 1520 fing man an der Kurie an, Albrechts Haltung mit Mißtrauen zu beobachten, und ein päpstliches Breve sollte ihm wegen der Duldung von Huttens antirömischer Schriftstellerei scharfen Tadel aussprechen. Am Mainzer Hofe erhielt man rechtzeitig Kunde von dem Erlaß, und noch vor seinem Eintreffen bekam Hutten den Abschied und sein Verleger Johann Schöffer wurde, damit man doch wenigstens eine Maßregelung aufweisen könne, eine Zeit lang in Haft genommen. Der Nuntius Aleander merkte bei seinem ersten Zusammentreffen mit Albrecht in Köln zunächst nicht, daß die Ergebenheitsversicherungen des Mainzers und seines Rates Heuchelei waren. Ja Albrecht erhielt auf seine Bitte vom Papste statt des Kardinalstitels von St. Chrysogonus den den deutschen Gläubigen vertrauter klingenden und eindrucksvolleren von St. Peter ad vincula. Aber das war denn auch für lange Zeit die letzte Gnade, die ihm Rom gewährte. Der Nuntius schöpfte, als er in Mainz den Hereinfall bei dem Versuch der Bücherverbrennung erlitt, Verdacht, und auf dem Wormser Reichstag von 1521 wurde ihm völlig klar, daß er sich in Albrecht und Capito verrechnet hatte. Der letztere hat hier alle Maßnahmen Aleanders durch geschickt gelegte Gegenminen vereitelt. Seinem Einfluß ist es zuzuschreiben, daß der Erzbischof und Reichserzkanzler das im Dezember 1520 im Reichsrat bereits angenommene Edikt, das Luthers Erscheinen überflüssig gemacht hätte, nicht unterschrieb und dadurch verhinderte; daß er nach Luthers Auftreten in der Reichsversammlung für eine weitere private Verhandlung mit ihm sich einsetzte; daß er das sogenannte Wormser Edikt, das über den Reformator die Acht verhängte, nicht persönlich unterzeichnete; daß er den ihm von Rom angetragenen Posten und Titel eines Generalinquisitors für die lutherische Ketzerei als für ihn schimpflich ablehnte; und daß er den Reichstag vorzeitig verließ, um nicht Zeuge der Verbrennung der Lutherbücher in Worms sein zu müssen. Aleander hat sich bemüht,

Capito durch eine römische Gunstbezeugung zu gewinnen und ihm die Propstei von St. Thomas in Straßburg verschafft. Capito nahm zwar die päpstliche Gnade, die ihm später den rechtzeitigen Rückzug aus dem Mainzer Dienst gestattete, dankbar an, ließ sich jedoch nicht erkaufen. Bei seinen evangelischen Freunden geriet er freilich, wie alle Vermittler, in den Verdacht des Abfalls. Er hat aber ruhig und unbeirrt im alten Sinne weiter gewirkt und mehr erreicht, als die ferner Stehenden ahnen konnten: das Wormser Edikt wurde in den Diözesen des Erzkanzlers und Primas überhaupt nicht veröffentlicht, den von Rom mit der Predigt gegen Luther beauftragten Franziskanern untersagte Albrecht jede Polemik, und gegen die evangelischen Regungen in Magdeburg und Erfurt ist er fast nur zum Schein eingeschritten.

In Wittenberg sah man naturgemäß weniger, was Capito verhinderte, als das, was er nicht verhindern konnte, wie z. B. die Maßregelung einiger Priester, die wegen ihrer Verheiratung bei dem Erzbischof denunziert worden waren, aber doch sehr glimpflich behandelt wurden. Der erzbischöfliche Rat ertrug das Mißtrauen, das ihm von den Sachsen entgegengebracht wurde, und zitterte nur im Gedanken an scharfe Angriffe auf seinen Herrn von seiten der Lutheraner, die diesen kopfscheu und ihm selbst die Beibehaltung der Politik des Dissimulierens und Temporisierens unmöglich machen mußten. Ein solcher Angriff drohte im Herbst 1521. Luther hatte in seiner Wartburgeinsamkeit von der Reliquienausstellung in Halle gehört, zu der Albrecht durch große Ablaßversprechungen die Menge anlockte. Er war wütend über das anscheinende Wiederaufleben des Ablasses und schrieb sofort dagegen. Sein „Abgott von Halle" wurde zwar durch den kursächsischen Hof, an den Capito eilte, unterdrückt,[10]) aber an Albrecht persönlich zu schreiben ließ sich Luther doch nicht nehmen, und Stärkeres hat wohl nie ein Geistlicher, und noch dazu ein gebannter und geächteter, seinem kirchlichen Oberen gesagt. Er stellt ihm darin ein Ultimatum für die Abschaffung des Hallischen „Abgottes", widrigenfalls er ihn in der Öffentlichkeit angreifen werde, und

erinnert ihn deutlich an seine eigenen Schwächen, wenn er schreibt, die Bischöfe möchten zuvor die Huren von ihren Höfen entfernen, ehe sie gegen verheiratete Priester vorzugehen wagten.[11]) Der Erzbischof hat dem Gebannten eigenhändig geantwortet, in einem Schreiben voll Demut und Schuldbewußtsein, von dem man nicht weiß, ob es lediglich durch die Angst vor der angedrohten öffentlichen Bloßstellung diktiert war, oder ob sich wirklich ein keimendes Verantwortlichkeitsgefühl und der Beginn der Selbsterkenntnis bei dem Schreiber regte. Er teilt Luther mit, daß der Ablaß in Halle eingestellt sei und fährt dann fort: „Ich will mich, ob Gott will, dergestalt halten und erzeigen, als einem frommen geistlichen und christlichen Fürsten zusteht, soweit mir Gott Gnade, Stärke und Vernunft verleiht, darum ich auch treulich bitte und lassen bitten will, denn ich von mir selbst nichts vermag, und bekenne mich, daß ich bin nötig der Gnade Gottes, wie ich denn ein armer, sündiger Mensch bin, der sündigen und irren kann, und täglich sündigt und irrt, das leugne ich nicht; ich weiß wohl, daß ohne die Gnade Gottes nichts Gutes an mir ist, und ich sowohl ein unnützer stinkender Kot bin als irgend ein anderer, wo nicht mehr.“[12]) So schreibt der Kurfürst und Kardinal an den Wittenberger Mönch! Jedenfalls zeigt das Schreiben den Respekt, den er vor dem Reformator als der Verkörperung des Volksgewissens hatte. Luther traute dem Frieden nicht, da er Capitos Verschlagenheit hinter dem Briefe zu erkennen glaubte, und hat für dessen Wirksamkeit am Mainzer Hofe erst im Frühjahr 1522 einiges Verständnis bekommen, als jener ihm bei einer Begegnung in Wittenberg auseinander setzte, wie er auf dem Wormser Reichstag und später mit großer Mühe und trotz der entgegenstehenden Einflüsse seinen Herrn so gelenkt habe, daß alle Maßregeln Roms und des Kaisers gegen die Reformation erfolglos geblieben seien. Im Frohgefühl über diese Verständigung mit Luther kehrte Capito nach Mainz zurück und gab den Gedanken an die Niederlegung seiner Stelle, den er unter dem Druck der Verkennung längst gefaßt hatte, wieder auf; aber die Ereignisse des Jahres 1522 zeigten ihm

doch, daß seines Bleibens hier nicht länger sein könne. Albrecht geriet in den Verdacht der Verbindung mit Sickingen und wurde nach dem Mißlingen von dessen Zug gegen Trier von den verbündeten Fürsten zur Zahlung einer Strafsumme gezwungen. Seine Schuld bestand in Wahrheit nur darin, daß er die Gesinnungsgenossen Sickingens an seinem Hofe hatte gewähren lassen. Nun aber schwand ihm alle Lust, die Sickingen, Hutten und wie sie alle hießen, noch weiter mit seiner Sympathie zu beehren. Er war mißtrauisch geworden und begann nunmehr auch die religiöse Opposition mit anderen Augen zu betrachten. Capito hielt es für an der Zeit, sich zurückzuziehen. Im Frühjahr 1523 ging er nach Straßburg und hat dort fortan offen und frei für die Reformation gewirkt.

IV.

Während dieser ganzen Zeit nun, in welcher Albrecht zuerst unter humanistischem und dann unter dem besonderen Einfluß Capitos stand, entwickelte sich in Mainz eine evangelische Bewegung, der des Erzbischofs laue Haltung zugute kam. Von Luthers Auftreten gegen den Ablaß hatte die Universität sehr rasch Kunde erlangt, da ihr Albrecht die Thesen zur Begutachtung übersandte. Dieses Gutachten[13]) fiel ziemlich dürftig aus, und lief darauf hinaus, daß der Erzbischof den gefährlichen Handel nach Rom, an den „Born der Weisheit und Gerechtigkeit", melden möge, was er ohnehin schon getan hatte. Aber auch das Volk muß bald um Luthers Sätze gewußt und sie diskutiert haben. Berichtet doch der Christophspfarrer Florentius Diel, er habe an Weihnachten 1517 gefürchtet, daß zu der Kommunion, welche mit Abläßen ausgestattet war, weniger Kommunikanten als sonst kommen würden.[14]) Sowohl an der Universität als im Volke hat man den beginnenden Kampf zwischen Luther und der Kirche mit Spannung verfolgt und dazu Stellung genommen. Von denen, die von etwa 1520 an als ausgesprochene Lutherfreunde in Mainz gelten können,

nenne ich den Professor der Theologie Johannes Stumpf, genannt Eberbach, der auch zugleich Dompfarrer war, seine Kollegen in der Fakultät Lic. Adam Weiß und Mag. Melchior Ambach und den Historiker Nikolaus Carbach, der auch als Korrektor in der Schöfferschen Offizin tätig war und sich durch die Herausgabe des Livius einen Namen gemacht hat; ferner aus der Zahl der höheren Beamten in der Verwaltung und an den Gerichten, die Aleander in seinen Depeschen gewöhnlich als „die lutherischen Räte Albrechts“ bezeichnet, außer Capito etwa den Ritter Sebastian von Rotenhan, der auf den Reichstagen jener Zeit als Mainzer Vertreter eine Rolle spielt und als erster Herausgeber der Chronik des Regino von Prüm bekannt ist. Aus dem vornehmsten Teile der Geistlichkeit, dem Domkapitel, ist damals keiner zu Luther übergegangen, wenn auch mancher im Geheimen für den kühnen Mönch Sympathie gehabt hat; aber es war klar, daß, wenn er sein Kirchenideal durchsetzen würde, es mit den Pfründen und Sinekuren für den Adel vorbei sein werde, und diese Aussicht hat wie überall so auch in Mainz die höhere Geistlichkeit zu Gegnern des Reformators gemacht. Dafür aber finden wir unter den Stiftsvikaren sowie den Pfarrern und Altaristen der Stadt einige auf Luthers Seite stehend. Derjenige nun, welchem die Führerschaft in diesem evangelischen Kreise zuzusprechen ist, war Kaspar Hedio, der Baseler Theologe, den Capito bei seiner Berufung in den Rat Albrechts zu seinem Nachfolger auf dem Predigtstuhl im Dome vorgeschlagen hatte. Er hat gleich seinem Vorgänger lutherisch gepredigt, und da er ein milder und vorsichtiger Mann war, der nicht am Niederreißen, sondern am Aufbauen seine Freude hatte, sind ihm Konflikte zunächst so ziemlich erspart geblieben. Nur mit den mönchischen Predigern, die auf die ketzerischen Neigungen des Volkes ein wachsames Auge hatten und die Anziehungskraft der Predigten des Dompfarrers und des Dompredigers bald bemerkten, gab es ab und zu einen kleinen Strauß. Wir sind über Hedios Predigttätigkeit fast nur durch die Briefe unterrichtet, die er an seine Freunde, besonders an Zwingli

geschrieben hat. Im übrigen aber besitzen wir weder eine Predigt noch irgend eine Schrift von ihm aus der Zeit seiner Mainzer Wirksamkeit, und ebensowenig etwas dergleichen aus der Feder von Stumpf und Capito. So können wir leider die Art der Kost nicht feststellen, die sie ihren Mainzer Zuhörern geboten haben.

Wohl aber sehen wir die Wirkung ihrer Predigten. Es darf behauptet werden, daß die Bevölkerung der Stadt Mainz zum guten Teil sich auf die Seite Luthers gestellt hat. Zum ersten Male zeigte sich das deutlich im November 1520 bei der Anwesenheit Aleanders. Dieser wollte, wie er es in Löwen und Köln bereits getan hatte, auch in Mainz die Lutherbücher verbrennen, und der Erzbischof konnte dem nicht widersprechen, wie sehr auch er und seine Umgebung den Nuntius warnten. Die Universität und die Stadtbevölkerung wurden zu dem feierlichen Akte eingeladen. Zuerst sollte im Dome ein Gottesdienst stattfinden und dann auf dem nahen Markte die Verbrennung vor sich gehen. Der Nuntius merkte bald, daß er mit einer starken Gegnerschaft zu rechnen habe. An seiner Wohnung wurden Spottverse und -bilder angeschlagen, in denen er als getaufter Jude verhöhnt und als Rhinozeros, als Storch — wegen seines gespreizten Ganges — und mit Eselsohren abgebildet wurde. Im Dome aber wurde er von der Menge hin- und hergestoßen, und der von ihm bestellte Prediger Johann Burkard, ein übel berüchtigter Dominikaner, wagte angesichts der drohenden Haltung der Versammelten nicht, die Kanzel zu besteigen, sondern hielt, bleich vor Angst, vom Altare aus eine Ansprache, die unter diesen Umständen wohl anders gelautet haben wird, als er es sich vorgenommen hatte. Aber es sollte noch schlimmer kommen. Auf dem Marktplatz war der Holzstoß aufgeschichtet, der Henker sprang hinauf und rief laut in das umstehende Volk hinein, ob denn der Mann, dessen Bücher er da verbrennen sollte, nach Recht und Gesetz verurteilt sei; und als man ihm zurief, das sei nicht geschehen, stieg er gelassen herab und weigerte sich, die Verbrennung zu vollziehen. Aleander aber wurde mit Schmutz

beworfen und wäre gesteinigt worden, wenn ihn nicht die Troßbuben des Domkapitulars Hartmann von Kirchberg rasch in Sicherheit gebracht hätten. Wütend beschwerte er sich bei Albrecht und erreichte, daß am anderen Tage durch einen Totengräber die Bücher verbrannt wurden; aber nur die Marktweiber sahen zu, und viele behaupteten hinterher, es seien nicht Luthers Schriften, sondern solche katholischer Autoren gewesen.

Eine ganze Anzahl von Flugschriften trug die Kunde von dieser Verbrennung in alle Welt. Eine derselben ruft Aleander zu: Was willst du erst von den anderen erwarten, wenn schon ein Henker so unerschrocken, fest, mutig und frei wagt, gegen deine und des römischen Bischofs blutdürstige Grausamkeit aufzutreten? [15]) Aber auch in Mainz selbst wuchs die Sympathie für Luther. Hat sich doch der Dominikanerkonvent geweigert, jenen Prediger Burkard weiter im Kloster zu dulden, weil man fürchtete, die Almosen des Volkes zu verlieren und der Rache Ulrichs von Hutten zu verfallen. Und als der Franziskaner Daniel entsprechend dem von Aleander allen Pfarreien und Klöstern zugestellten Befehl gegen Luther predigte, fand man auch an seiner Kirche ein Pamphlet gegen ihn angeschlagen. Ein besonderer Herd aber für die ketzerische Bewegung war die Zunft der Meistersinger, die zu den alljährlich in der Kirche aufgeführten Vorstellungen antiklerikale Themata wählte. So wurde z. B. im Jahre 1521 aufgeführt das Spiel vom Sturm der Pfaffen zu Erfurt und das Spiel von einem Dompfaffen und der schönen Eselin. So wenig also hatte das Wormser Edikt in Mainz Eindruck gemacht, daß man unter den Augen des Erzbischofs es wagte, den Klerus zu verspotten.

Auch der Drucker Johann Schöffer scheint zu dem Mainzer lutherischen Kreis gehört zu haben. Nachdem er, wie bereits erwähnt, im Jahre 1520 wegen des Verlags von Huttens Dialog Inspicientes, in welchem der Legat Cajatan verspottet war, verhaftet gewesen, hat er von Huttens Schriften zwar nur noch die Neuauflagen der über das Guajak-Holz mit deutlicher Angabe seiner Firma gedruckt. In der Tat aber ist er nach

wie vor Huttens Verleger geblieben, und die Drucke mit der Ortsangabe Ebernburg sind in Wahrheit aus seiner Offizin hervorgegangen. Auch die Intimatio Erphurdiana, ein lutherfreundliches Plakat vom Mai 1521, das sich gegen Eck und die von ihm verbreitete Bulle richtete, hat Schöffer gedruckt. Ob er sich auch mit der kleineren Flugschriftenliteratur abgab, ist nicht zu sagen. Daß die massenhaft auf den Markt geworfenen Flugschriften auch von den Mainzer Evangelischen gelesen worden, ist selbverständlich und überdies bezeugt durch einen Fund, den man im Jahre 1863 gemacht hat. Als damals das Dach der Heiligen Geist-Kirche repariert wurde, fand man, zwischen den Sparren wohlversteckt, ein ganzes Packet solcher Schriften, Spottholzschnitte, Lutherschriften und evangelische Lieder. Es ist offenbar von einem Insassen des Heiligen Geist-Spitals dort versteckt worden, als die Verfolgung begann. Das geschah aber nicht vor dem Jahre 1523. Bis dahin sind die erzbischöflichen Behörden zwar auf eingegangene Denunziationen hin gegen die evangelischen Regungen in Erfurt und Frankfurt eingeschritten, aber die Mainzer Evangelischen ließ man in Ruhe. Albrecht wollte von Verfolgungen nichts wissen, und Capito und seine evangelisch gerichteten Kollegen hielten ihre schützende Hand über die Glaubensgenossen.

V.

Obwohl Albrecht, seit Ende des Jahres 1522, wie bereits erwähnt, verärgert durch seinen Hereinfall anläßlich des Sickingenschen Zuges, seine kirchenpolitische Stellung zu revidieren begann, wollte er doch Capito, der ihm unentbehrlich geworden war, nicht missen und hat ihn dreimal zur Rückkehr von Straßburg aufgefordert; jedoch vergebens. Und sein Verhalten in der ersten Hälfte des Jahres 1523 macht ganz den Eindruck, daß er nur schwer und zögernd der katholischen Partei im Reiche sich genähert hat. Das Mandat des Reichsregiments vom 6. März, das die evangelische Predigt verbot[16]), hat er erst im

September für Mainz veröffentlicht. Es forderte altkirchliche Predigt, Überwachung des Buchdrucks, Auslieferung ketzerischer Schriften und Verhaftung widerspenstiger Prediger. Jetzt sahen die Mainzer Evangelischen, daß auch ihnen Gefahr drohe, und sie mußten diese umsomehr fürchten, als sie hörten, daß ihr Kurfürst im Herbst des Jahres mit Herzog Georg von Sachsen und anderen niederdeutschen Luthergegnern in Helmstedt ein Bündnis zur Unterdrückung der neuen Lehre geschlossen habe. Dieser erste Organisationsversuch der katholischen Reaktion hat zwar keinen Fortgang genommen. Mehr aber versprach das Regensburger Bündnis von 1524, das der Legat Campegio zustande brachte, um den bevorstehenden, für Rom gefahrdrohenden Reichstag lahmzulegen. Seine Mitglieder verpflichteten sich auf den Vollzug des Wormser Edikts in ihren Gebieten und suchten durch das Versprechen der Reformierung ihres Klerus die offiziellen deutschen Gravamina und ihre Erörterung in der Reichsversammlung überflüssig zu machen. Mit seinem Beitritt zu diesem katholischen Bunde verzichtete auch Albrecht auf eine reichsrechtliche Erledigung der Religionsfrage und stellte sich auf die Seite derer, die im einseitigen Anschluß an Rom und, was in diesem Augenblick dasselbe war, an den Kaiser das Heil sahen.

So wurden die Jahre 1523 und 1524 Jahre voll schwerer Sorge für die Evangelischen in Mainz. Hatte man sie bisher in Ruhe gelassen und ihnen nur im Stillen gegrollt, so begannen jetzt die Anfeindungen. Sie richteten sich in erster Linie gegen Hedio. Libelle wurden gegen ihn angeschlagen, und von den Kanzeln herab zogen die Gegner über ihn los. Auch an kleinlichen Schikanen, die an moderne konfessionelle Häkeleien erinnern, fehlte es nicht: er konnte keine Wohnung bekommen und hat in der kurzen Zeit nicht weniger als sechsmal sein Quartier wechseln müssen. Trotzdem gedachte er auszuhalten und hat sich gegen alle Angriffe scharf gewehrt. Aber bald sah er, daß er über kurz oder lang der Gewalt werde weichen müssen. Im Frühjahr 1523 war das Domkapitel gegen die Stadt Bingen vorgegangen, wo der bereits ge-

nannte ehemalige Mainzer Dozent Melchior Ambach als Pfarrer das Luthertum eingeführt hatte, und im Herbst wurde die Stadt Miltenberg durch die erzbischöfliche Regierung militärisch besetzt, wo D. Johannes Drach aus Karlstadt ein Jahr lang evangelisch gepredigt hatte. Die Altaristen waren aus Furcht vor der antiklerikal gewordenen Bürgerschaft aus der Stadt geflohen und hatten sie in den Verdacht aufrührerischer Gesinnung gebracht. Gegen Drach wurde der Prozeß eröffnet, und die Akten — übrigens die einzigen, die wir von Prozessen gegen evangelische Geistliche des Mainzer Sprengels haben — zeigen, daß die Richter eine weit verzweigte und wohl organisierte lutherische Propaganda vermuteten, der sie auf die Spur kommen wollten.[17]) Luther schrieb einen Trostbrief an die Miltenberger.[18]) Er übersandte ihn auch dem Erzbischof, den er für schuldlos hielt; etliche Wölfe und Löwen an seinem Hofe, so meint er, hätten sich diese Vernichtung einer evangelischen Gemeinde zuschulden kommen lassen.

Hedio aber wartete nicht ab, bis man auch ihm den Prozeß machte, sondern folgte einem Ruf als Domprediger nach Straßburg und verließ im November 1523 Mainz. Damit fehlte den Evangelischen für die kommende schwere Zeit der Führer; denn der Dompfarrer Stumpf, genannt Eberbach, war ein ängstliches Männchen. Noch hatten ja in der Stadt selbst keine Ketzerprozesse stattgefunden, und die Abgeordneten des Mainzer Klerus mußten sich bei einer Zusammenkunft mit denen des Kölner und Trierer im Oktober vorwerfen lassen, daß in Mainz ungehindert evangelisch gepredigt, gelehrt und gedruckt werde, ohne das widerlegen zu können.[19]) Aber im Jahre 1524 wurde das anders. Zwei Lutheraner, der Magister Jakob Camerlander, ein Mitglied der Universität, und der Binger Pfarrer Magister Melchior Ambach wurden verhaftet und mußten, durch die Haft mürbe gemacht, in einer Urfehde den neuen Glauben abschwören. Immerhin ist zu konstatieren, daß Albrecht und seine Regierung zu grausamer Verfolgung der Evangelischen, wie sie in anderen Territorien beliebt wurde, keine Neigung zeigten. Verhaftungen aber sind noch eine ganze

Reihe vorgenommen worden. Wenn wir auch die Namen der davon Betroffenen nicht kennen, so wird uns die Tatsache durch zwei literarische Zeugnisse bestätigt. Das eine ist ein Sendbrief Hedios an die Mainzer Evangelischen vom September 1524. Er predigt darin den Gehorsam gegen die Obrigkeit in weltlichen, aber nicht in geistlichen Dingen und sieht in der jetzigen Verfolgung ein Anzeigen, daß „Pharao ins Meer will," d. h. daß das römische System bald zu Ende geht.[20]) Eine ebenso feurige Hoffnung auf den bevorstehenden gänzlichen Umschwung der Verhältnisse atmet der Trostbrief der Wormser Evangelischen an ihre Mainzer Glaubensgenossen, eine Schrift voll von scharfen Anklagen gegen den in Üppigkeit und Laster versunkenen Klerus, welche die gefangenen Priester zur Standhaftigkeit ermahnt. Und würd der Erdboden undergan, so sollt ihr euch nit grausen lan! ruft sie ihnen zu.[21]) Die Veränderung aller Dinge, die hier als glühende Erwartung ausgesprochen wird, begegnet uns auch sonst in evangelischen Kreisen gegen das Ende des Jahres 1524. Was Wunder, daß die verfolgten Anhänger Luthers, als im nächsten Frühjahr die soziale Revolution aufflammte, eben darin den Anfang des Umschwunges sahen und vielfach mit den Bauern und dem städtischen Proletariat gemeinsame Sache machten. Luther selbst hat weder mit der Ritter- noch mit der Bauernerhebung seine religiöse Sache verquicken wollen. Aber zur reinlichen Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem waren seine Anhänger nicht reif — sie sind's ja zum Teil bis auf den heutigen Tag noch nicht. Auch die Evangelischen in Mainz haben ihre Sache mit der Politik identifiziert und sind daran völlig zugrunde gegangen.

VI.

An drei Stellen brach im Mainzischen im Mai 1525 der Aufstand los: in der Miltenberger Gegend, in der Stadt Mainz selbst und im Rheingau. Und immer fordern die

Aufständischen Freiheit der Pfarrwahl und der evangelischen Predigt — das entsprach ja den allgemeinen Artikeln der Bauernschaft —, weiter aber, und das ist für die Bewegung im Mainzischen charakteristisch, Freilassung der gefangenen Prediger. Die Forderung freier Pfarrwahl für die Mainzer Kirchen bedeutete hier, auch wenn man weiß, daß es nicht bloß, wie Cochläus[22]) schreibt, die lutherischen Gesellen waren, die sich auf dem Dietmarkt zusammenrotteten, nichts anderes als den Wunsch, die Stellen mit evangelischen Predigern zu besetzen. Ob die siegenden Empörer dazu den Versuch gemacht haben, ist nicht bekannt, wohl aber, daß vier in den Stadttürmen liegende Prediger auf Grund der Zugeständnisse, die Domkapitel und Statthalter im Namen des abwesenden Erzbischofs der Bürgerschaft machen mußten, freigelassen wurden. Einer von ihnen, Johannes Bernhardi, Pfarrer von Algesheim, ging nach Frankfurt und hat hier im Verein mit Dionysius Melander das evangelische Kirchenwesen eingerichtet. Was den Rheingau besonders angeht, so hatte hier Kaspar Hedio im letzten Sommer seiner Mainzer Wirksamkeit auf geschehene Aufforderung hin auf der Wachholderheide bei Erbach am Tage der großen Prozession gepredigt und dabei auch die Frage des Zehntens gestreift. Im Jahre 1524 hatte er dann zwei im Straßburger Münster über dieses Thema gehaltene Predigten nebst einem Sendbrief an die Rheingauer im Druck ausgehen lassen, die ohne Zweifel einen gewissen Einfluß auf die dortige Erhebung hatten. Den Zehnten an die höhere Geistlichkeit, so war darin zu lesen, sollten sie nur unter Protest geben, aber nicht mit Gewalt ihn abzustellen versuchen, und vor allem selber auf die Suche nach tüchtigen Predigern gehen, wenn ihnen die geistliche Obrigkeit solche nicht schickte.[23]) Die Versorgung der Gemeinden mit Pfarrern und deren Schutz vor Gewaltigung stellten dann auch die Rheingauer an die Spitze ihrer Artikel. Die Stadt Bingen aber verlangte, daß man ihrem vertriebenen Pfarrer Melchior Ambach die Rückkehr gestatten solle.

Wir sehen also: überall traten die Aufständischen für die evangelischen Forderungen ein, oder umgekehrt: die evangelisch

Gerichteten haben sich den Aufständischen angeschlossen und durch sie ihre Wünsche durchsetzen zu können geglaubt. Bald aber zeigte sich, daß diese Hoffnung trog. Die Siege des schwäbischen Bundes über die Bauern im Südwesten und die Niederwerfung des Thüringer Aufstandes durch die Schlacht bei Frankenhausen gaben der Mainzer Regierung Mut und Energie zurück und machten die triumphierenden Rebellen verzagt. Es kam zur Unterwerfung und zur Kassierung der erzwungenen Verträge, die Rädelsführer wurden am Leben gestraft, im übrigen aber das anderwärts übliche Blutbad vermieden, und in die neuen Ordnungen, die in der Folge Albrecht den einzelnen Städten seines Landes und dem Rheingau gab, wurde neben anderen Freiheitsbeschränkungen ein Passus aufgenommen, der die Existenz des Luthertums und das Wiederauftreten evangelischer Prediger unmöglich machen mußte. Denn Luthertum galt jetzt schlechthin als Aufruhr, und wenn die Beamten seither sich wenig um das Aufspüren und Denunzieren evangelischer Prediger und Gemeinden gekümmert hatten: jetzt mußten sie es aus politischen Gründen tun. Daß man auch die Führer der Evangelischen in Mainz als mitschuldig an dem Aufstand ansah, beweist die Verhaftung des Dompfarrers Johannes Stumpf, des Domvikars Andreas Meier und des Vikars an Liebfrau Peter Rödigk. Das Domkapitel war für ihre Verweisung aus dem Erzstift, die Regierung aber ließ sie, da wohl eine Beteiligung an dem Aufstand nicht nachweisbar war und die Gefangenen unter den Räten einige Gönner hatten, ohne weiteres oder doch nur auf Grund der Zusage, vom Luthertum abzustehen, frei. Ja Eberbach behielt sogar die Dompfarrei und seine Professur unangefochten bis zu seinem Tode. Nach außen galt er immer noch als Lutheraner, und so finden wir ihn denn auch bei der Gründung der Marburger Universität auf der Vorschlagsliste für die theologische Fakultät. Aber in Mainz ist er nicht mehr hervorgetreten und erscheint als ein gebrochener Mann, der Amt und Brot für seine Überzeugung dranzugeben nicht fähig war. Wie auf ihn, so wird man auch auf die anderen Lutheraner

ein wachsames Auge gehabt haben. Die Zunft der Meistersinger aber wurde, da sie auch weiterhin im Verdacht lutherischer Tendenzen blieb, schließlich im Jahre 1535 aufgehoben.

Eine ganz eigentümliche Haltung nahm Erzbischof Albrecht v. Mainz während der Bauernerhebung ein. Er hat zwar nicht, wie man ihm vorwarf, auf Seiten der Bauern gestanden, so wenig wie früher auf Seiten der Ritter. Aber ohne Zweifel hat er in den Wirren der Revolution eine Zeitlang mit dem Gedanken einer Säkularisierung seines Erzstiftes und dem Plan einer Heirat gespielt. Das beweist der dazu aufmunternde Brief, den ihm Luther im Anfang Juni des Jahres 1525 auf Veranlassung eines der magdeburgischen Räte geschrieben hat.[24]). Was den haltlosen Kirchenfürsten bewog, diesen Plan nicht weiter zu verfolgen, war nicht, wie die Sage will, das Zureden seiner Maitresse Ursula Redinger, die sich auf den legitimen Platz neben ihm doch keine Hoffnung hätte machen dürfen, sondern die rasche Veränderung der politischen Lage, die ihn zu engerem Anschluß an die Reaktionspartei zwang. Er beeilte sich, den Papst seiner gänzlichen Ergebenheit zu versichern und trat dem Dessauer Bündnis bei, dessen Seele Herzog Georg von Sachsen war. Die einzig mögliche Rettung aus den Wirren der Revolution und der Ketzerei sahen die Verbündeten in der Rückkehr des Kaisers, den sie um rasches Kommen und gewaltsames Einschreiten gegen die deutschen Lutheraner durch eine Gesandtschaft ersuchten. Die gleiche Bitte wollten auch die in Mainz versammelten Abgeordneten der Domkapitel der zur Erzdiözese gehörigen Bistümer dem Monarchen vortragen, aber ihre Gesandtschaft kam nicht zustande. Doch zeigt der Versuch, daß sie den Bischöfen, ohne deren Vorwissen sie tagten, nicht viel zutrauten. Luthers Schrift gegen den sog. Mainzischen Ratschlag wurde vom kursächsischen Hofe unterdrückt und ist nur in einem Bruchstück auf uns gekommen.[25]) Sie wollte verhindern, daß weitere geistliche Körperschaften in Deutschland sich an der Gesandtschaft der Mainzer beteiligten. Da diese selbst, anscheinend an der Interesselosigkeit der meisten Kapitel, scheiterte, die das nötige Geld nicht einsandten, war

Luthers Eingreifen ja auch überflüssig geworden. Doch hat die Nachricht von der Absicht der Mainzer in ganzen evangelischen Deutschland einen Sturm der Entrüstung erregt, der sich besonders gegen den Domdekan Lorenz Truchseß von Pommersfelden[26]) richtete. In ihm haben wir die Seele der Mainzer Gegenreformation zu sehen.

VII.

Er hat auch dafür gesorgt, daß in der Stadt Mainz selbst keine evangelische Regung mehr aufkam. Sein Werk ist die Berufung des altgläubigen Friedrich Nausea, des späteren Wiener Bischofs, zum Domprediger, und er hat Leute wie den Polemiker Johannes Cochläus begünstigt. Mit Nausea beginnt die Reihe der Prediger, die das Volk beim alten Glauben zu erhalten suchten und sich dabei redlich Mühe gaben. Neben ihm sind zu nennen Stumpfs Nachfolger in der Dompfarrei Michael Helding, der Domprediger Johannes Menzinger und der Franziskaner Johannes Wild.

Wenn durch diese Männer im Volke eine allmählige Besserung zugunsten des Katholizismus angebahnt wurde, so trat ein solcher Umschwung in den höheren Kreisen vorläufig noch nicht ein. Vor allem hat Albrecht selbst noch beinahe ein Jahrzehnt lang großen Wert auf gute Beziehungen zu Wittenberg gelegt und war zu Vermittlungsversuchen stets bereit. Erst als er politisch mit Kursachsen wegen Erfurt zerfiel, trat er definitiv auf die Seite der Todfeinde des Protestantismus und half im Jahre 1538 die katholische Liga gründen; von dieser Zeit an hört auch Luthers Schonung auf und er findet nur noch Worte der schärfsten Kritik gegen den Mainzer, der ihn solange genarrt und „den Baum auf beiden Schultern getragen“ habe.

Aber weder Albrecht noch seine nächsten Nachfolger konnten verhindern, daß im Domkapitel und in den obersten Hofstellen Protestanten waren. Denn die auswärtigen Adelsfamilien, die auf diese Stellen Anspruch hatten, waren zum großen Teil

evangelisch geworden. So klagt denn noch im Jahre 1581 ein katholischer Schriftsteller nach einem Besuche in Mainz: „Am Steuerruder sitzt hier ein katholischer Fürst, aber es führt das Ruder ein häretischer Untertan . . . Im Munde, in der Kirche und in der Öffentlichkeit ist Bonifatius zu finden, aber nur ein schön gemalter Bonifatius; bei Tische dagegen, im Privatgemach und im Rate herrscht Luther, und zwar ein Luther von gefährlicher Geschäftigkeit . . . . Am ganzen Hofe sind, mag man auf die Tafel blicken oder in die Gemächer eindringen, die Ketzer so zahlreich, daß man mehr Verächter als Hörer der Messe findet. Es wäre zu viel, wenn diese Pest der Tafeln und der Gemächer sich auch auf den Kanzeln zeigte: sie grassiert am Tor, in der Küche und bei den Edelknaben, die von unseren Vorfahren an den Hof als an eine Schule der Religion gebracht zu werden pflegten. Jetzt aber ist alles auf den Kopf gestellt: die Pagen werden hier nicht in die reine Religion eingeführt, sie lassen sich vielmehr bei ihrem Eintritt in den Hofdienst die schriftliche Versicherung geben, daß man sie damit verschont. So kommt's, daß Knaben das ketzerische Gift, das sie kaum mit den äußersten Lippen berührt haben, mit vollen Backen von sich geben; welche noch keinen Begriff von der priesterlichen Würde haben, die Majestät des Priesters zu lästern wagen[27])".

Der Erzbischof, dessen Hof hier als häretisch verseucht geschildert wird, Daniel Brendel von Homburg, hat durch die im Jahre 1561 erfolgte Berufung der Jesuiten einen Mittelpunkt für die Gegenreformation in Mainz geschaffen. Imponierend durch unermüdliche Arbeit und strenge Lebensführung haben die Jünger Loyolas, von der Geistlichkeit zwar vielfach angefeindet, aber begünstigt durch den Erzbischof, seinen Generalvikar und den Weihbischof, in der Stadt und der Umgegend durch Predigt und Seelsorge sowie durch erfolgreichen Unterricht der alten Kirche das verlorene Vertrauen wieder zu gewinnen verstanden und zahlreiche Übertritte, die Auslieferung ketzerischer Bücher 2c. erzielt. Aus den Veröffentlichungen des Ordens gewinnen wir auch zahlenmäßige Angaben über die

Verbreitung des Protestantismus in Mainz gegen Ende des Reformationsjahrhunderts. Auch wenn man in Betracht zieht, daß in den Übertrittszahlen anfangs einzelne, später zahlreiche Auswärtige einbegriffen sein mögen, so zeigen diese Angaben doch, daß eine ganz respektable Schar Evangelischer noch in der Stadt lebte. Es konvertierten z. B. in den Jahren 1585 16, 1592 26, 1601 113, 1605 139 Protestanten[28]). Man wird also annehmen dürfen, daß zu Anfang des 17. Jahrhunderts die letzten Ausläufer der lutherischen Bewegung der Reformationszeit in der Stadt Mainz verschwunden sind. Das evangelische Kirchenwesen, welches Gustav Adolf im Jahre 1632 dort einrichtete, war nur von kurzer Dauer. Eine evangelische Gemeinde konnte sich erst wieder zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Mainz bilden, die heute ein volles Drittel der Einwohner umfaßt.

Die Väter dieser neuen evangelischen Gemeinde und deren Glieder haben kaum gewußt, daß in dem goldnen Mainz, das sich von jeher als sanctae Romanae ecclesiae specialis vera filia bezeichnete, schon einmal evangelisches Leben pulsiert hatte, ja daß sogar von der Dom-Kanzel herab evangelisch gepredigt worden war. Heute wissen wir, wie stark diese lutherische Strömung in der rheinischen Bischofsstadt zu Beginn der Reformationszeit gewesen ist und auf wie große Sympathien in der Bürgerschaft Erzbischof Albrecht hätte rechnen dürfen, wenn er etwa, wie später sein Kölner Kollege, den offiziellen Übertritt zum Evangelium vollzogen hätte. Daß er dazu den Mut nicht fand und so die Mainzer evangelische Bewegung dem Untergang weihte, mögen wir bedauern. Aber unvergessen soll ihm doch bleiben, daß er durch seine anfängliche Haltung unter dem Einflusse Capitos die Einwurzelung des Protestantismus in weiten Gebieten Deutschlands ermöglicht hat.

Anmerkungen.

1. Die Darstellung beruht auf einem vor dem Erscheinen meines Buches „Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter. Mainz 1907. In Kommission bei H. Quasthoff" gehaltenen Vortrage. Für Einzelnachweise und Belege verweise ich auf dieses Buch sowie auf P. Kalkoff, W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz. Quellen und Forschungen zu den entscheidenden Jahren der Reformation. Berlin 1907, Trowitzsch & Sohn.

2. H. Lämmer, Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI. illustrantia, 412 ff.

3. Ztschr. f. Kirchengeschichte 20 (1900), 330 ff.

4. A. Schulte, Die Fugger in Rom, 1, 93 ff.

5. Luthers Briefwechsel, her. v. E. L. Enders, 1, 113 ff.

6. J. May, Der Kurfürst, Kardinal und Erzbischof Albrecht II. von Mainz und Magdeburg . . . . und seine Zeit, 1, Beil. XX.

7. Ebenda Beil. XXXI.

8. Enders 2, 307 ff.

9. Ebenda 336 ff.

10. Luthers Werke, Weimarer Ausg., X, 2. 93 ff.

11. Luthers Werke, Erlanger Ausg., 53, 95 ff.

12. Enders 3, 265 ff.

13. Ztschr. f. Kirchengesch., 23 (1903), 265 ff.

14. F. Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (Erl. u. Erg. zu Janssen, ed. Pastor, IV, 3) 7. 40.

15. Hutteni, Ulr., opp. ed. Böcking, 3, 460 ff.

16. Deutsche Reichstagsakten, jüng. Reihe, 3, 447 ff.

17. Beitr. z. Bayr. Kirchengeschichte 9 (1903), 193 ff.

18. Luthers Werke, Weimarer Ausg., 15, 54 ff.

19. Geschichtsbl. f. d. mittelrhein. Bistümer 1 (1883), 35 ff.

20. Aus Joh. Ökolampadius, In die erst epistel d. S. Joannis des Euangelisten ettliche Christenlich predig rc., verdeutscht von Hedio, Zürich 1524, wieder abgedruckt bei Herrmann, Die evang. Bewegung in Mainz, 238 ff.

21. H. Haupt, Beitr. z. Reformationsgeschichte der Stadt Worms. Zwei Flugschriften aus den Jahren 1523 und 1524. Gießen 1897.

22. Wider die Reubischen vnd Mordischen rotten der Bawren ꝛc., Köln 1525, f. S. 2 b f.

23. Der Sendbrief ist von F. Otto wieder abgedruckt in Annal. d. Ver. f. Nassauische Altertumsk. u. Geschichtsf. 17 (1882), 16 ff.

24. Luthers Werke, Erlanger Ausg., 53, 312.

25. Luthers Werke, Weimarer Ausg., 19, 253 ff.

26. J. B. Kissling, Lorenz Truchseß von Pommersfelden, Domdechant von Mainz. Ein Zeit- nnd Lebensbild aus der Frühzeit der Kirchenspaltung. Diss. Mainz 1906 (S.-A. aus Katholik 1906. I.)

27. Aus Robert Turner, Sermo panegyricus de triumpho quo Bavariae dux Ernestus etc. etc. fuit inauguratus episcopus Leodius, mitgeteilt bei G. Chr. Joannis, Res Moguntiacae, 1, 824 ff.

28. Aus Annuae litterae soc. Jesu, mittgeteilt bei J. Schmidt, Die kath. Restauration in d. ehemal. Kurmainz. Herrsch. Königstein u. Rieneck, 11 (Erl. u. Erg. zu Janssen, ed. Pastor, III.. 1).

Paul Sarpi († 1623)

ein Vorkämpfer des religiösen, ein Bekämpfer des politischen Katholizismus

Von

D. Karl Benrath
Professor der Theologie in Königsberg

Der Kampf der europäischen Staaten um ihre Selbständigkeit gegenüber den Ansprüchen der römischen Kirche hat im Mittelalter begonnen, wurde in den Jahrhunderten seit der Reformation fortgesetzt und ist auch heutzutage noch nicht an seinem Abschlusse angelangt. Wo die römische Kirche sich stark genug fühlte, ihre Ansprüche geltend zu machen, ist latent oder offen der Konflikt eingetreten, und je nach der Widerstandsfähigkeit der Staaten hat zwar die Kurie vorläufig auf das Eine oder Andre verzichtet, aber ein offenes Eingeständnis von ihrer Seite, daß man dauernd zurückziehe, ist nie die Folge gewesen.

Unter den offenen Konflikten derart ist der Streit, in welchem zu Anfang des 17. Jahrhunderts, zur Zeit Papst Pauls V., der venetianische Staat und die römische Kurie ihre Kräfte gemessen haben, wohl der bedeutsamste gewesen. Geht man doch da beiderseits bis zu den äußersten Mitteln vor: die Kurie holt aus der Rüstkammer des Mittelalters sogar das seit Jahrhunderten, selbst angesichts der Reformation im 16. Jahrhundert nicht mehr verwendete Werkzeug eines allgemeinen Interdikts hervor — freilich um zu erfahren, daß dieses Werkzeug stumpf geworden ist und bei der seitens des venetianischen Staates klug und energisch geleiteten Verteidigung nicht zur Geltung kommen kann. Und der Staat unterbindet, soweit ihm möglich, der römischen Kurie jeden Einfluß und treibt die offen für sie eintretenden Einzelpersonen, ja die unbotmäßigen kirchlichen Orden als solche aus dem Lande. Dabei handelt es sich allerdings um zwei für den venetianischen und für jeden auf seine Selbständigkeit bedachten Staat wichtige Fragen; erstens: sollen Verbrecher, wenn sie geistlichen Standes sind, der Gerichtsbarkeit des Staates durch die kirchliche Behörde entzogen werden dürfen? und zweitens: soll die alte Ordnung

ungestraft verletzt und aufgehoben werden, nach welcher bei jeder Niederlassung von Orden oder Besitzergreifung von Grundstücken durch solche oder durch kirchliche Gemeinschaften irgend einer Art die Genehmigung der Obrigkeit eingeholt werden muß?

Auf die Einzelheiten des Kampfes, der im Jahre 1607 seinen Höhepunkt und durch die Vermittlung des französischen Königs Heinrichs IV. seine Beilegung fand, soll hier nicht eingegangen, sondern nur das Ergebnis ins Auge gefaßt werden. Zweifellos hatte die Kurie den kürzeren gezogen. Was die erste der obigen Forderungen angeht, so hat der venetianische Staat nach dem Konflikt wie vorher die Übertreter seiner Gesetze, auch wenn sie dem geistlichen oder dem Ordensstande angehörten, vor sein Gericht gezogen und bestraft. So wurde z. B. im Oktober 1609 der Abt Marc' Antonio Cornaro aus dem Bereiche der Republik verbannt, welcher in Venedig am hellen Tage die Gondel eines Kaufmanns hatte ergreifen, den Kaufmann ins Wasser werfen und dessen Frau, die schon seine Geliebte gewesen war, hatte rauben lassen; und im Dezember desselben Jahres wurde ein Priester aus der Mark, der sich Diebstahl und sogar Straßenraub hatte zuschulden kommen lassen, ergriffen und hingerichtet. Was aber die zweite Frage betrifft, so hat der venetianische Staat auch betreffs der Ansiedlung von neuen Orden und Übergang von Besitz in die tote Hand sein Recht gewahrt, und während er im allgemeinen den ausgewiesenen Orden nach dem Friedensschlusse die Rückkehr gestattete, hat er dieselbe dem Jesuitenorden dauernd verweigert. Leider hat freilich bei dem Friedensschlusse selber der Senat auf Drängen des französischen Königs und des von Paris aus als Vermittler geschickten Kardinals Joyeuse sich zu einer Komödie bequemt, sofern er die beiden Delinquenten geistlichen Standes, auf deren Verurteilung hin der Streit mit Paul V. ausgebrochen war, doch nicht selber abstrafte, sondern dem französischen Könige überlieferte — der dann nichts Eiligeres zu tun hatte, als sie dem Papste zu übergeben und so den Schein hervorzurufen, als sei doch dieser allein als der Richter der Geistlichen anerkannt worden.

Die schwierigen kirchenrechtlichen und praktischen Fragen, welche dieser Konflikt mit der Kurie dem venetianischen Senate zur Lösung vorlegte, sind von dem Manne bearbeitet und erfolgreich gelöst worden, dessen Namen die Überschrift wiedergibt. Frà Paolo Sarpi, in Venedig 1552 geboren und Mitglied des Servitenordens, war in jenen Zeiten des Kampfes und weiterhin der Konsultor, also der amtliche Berater des Senates in allen kirchenrechtlichen Dingen, und wie dies heute noch seine auf die Streitfragen bezüglichen gedruckt vorliegenden Schriften und dazu auch die zahllosen handschriftlich im venetianischen Archiv aufbewahrten Gutachten dartun, hat er mit meisterhafter Kenntnis, Umsicht und Klarheit den Senat im Kampfe beraten. Daß er sich dadurch den Haß der römischen Kurie und all ihrer Anhänger zuzog, war nicht zu verwundern, und wie diese zu seinen Lebzeiten ihn verfolgt haben, sogar durch Mörderhand ihn haben zum Schweigen bringen wollen, so ist er auch heute noch, wie wir sehen werden, ein beliebter Gegenstand ihrer Verfolgung. Andrerseits ist seine Persönlichkeit auch gerade durch seine eigenartige Stellung von Interesse, wie sie denn auch noch bis in die neuere Zeit — ja gerade in den letzten Jahrzehnten, wo der Kampf des modernen Staatsgedankens mit den Ansprüchen der römischen Kurie an verschiedenen Stellen neu entfacht worden ist — die Aufmerksamkeit vielfach auf sich gezogen hat.

Wenn nun hier eine neue Zeichnung von Paul Sarpis religiösem Charakterbilde dargeboten werden soll, so liegt noch ein bestimmter mehr persönlicher Anlaß dazu vor. Es ist dem Verfasser gelungen, mehr als 40 Briefe des berühmten Servitenmönchs neuerdings der Öffentlichkeit zu übergeben, welche, einst an den Grafen Christoph Dohna gerichtet, bisher in dem Archiv des Fürsten zu Dohna in Schlobitten unbeachtet gelegen haben.[1]) Indem diese Briefe, aus den Jahren 1608 bis 1616 herrührend, zu den bereits bekannten Briefen Sarpis hinzutreten, ergänzen sie nicht unwesentlich das für eine eingehende Charakteristik vorliegende Material. In den Briefen zeichnet uns Sarpi unwillkürlich die entscheidenden Züge seines Bildes

mit eigener Hand — was könnte erwünschter sein als dies, wo es sich um einen Mann handelt, den heute noch der Parteien Haß und Gunst in entgegengesetzte Beleuchtung rückt?

Schon ehe die neueste Veröffentlichung erschien, lag das Briefmaterial in nicht unbeträchtlichem Umfange vor, allerdings hier und da nicht ganz einwandfrei bezüglich der Form. Schreiben von Paul Sarpi sind stets Gegenstand des Interesses für weite Kreise gewesen, und da die Zahl seiner Korrespondenten eine nicht geringe war, so sind Briefe von ihm auch an verschiedenen Orten nach und nach aufgetaucht und von verschiedenen Sammlern herausgegeben worden. Der erste freilich, welcher sich Briefe Sarpis, die nicht an ihn gerichtet waren, zu verschaffen wußte, tat das nicht, um sie der Öffentlichkeit vorzulegen, sondern um den Verfasser damit insgeheim bei dem Dogen und Senate von Venedig zu verdächtigen und ihm wenn möglich die Vertrauensstellung, deren er sich erfreute, zu nehmen. Es war dies der päpstliche Gesandte beim französischen Hofe, Monsignor Roberto Ubaldini, welcher im Jahre 1609 eine Anzahl der nach Paris an den Hugenotten Castrino gerichteten Briefe des Konsultors durch Bestechung in seine Hände brachte und der römischen Kurie auslieferte. Sarpi war, wie sein Schreiben an den befreundeten Parlamentsrat Gillot in Paris vom 14. Februar 1612 [2]) zeigt, von der verräterischen Übergabe der Briefe in Kenntnis gesetzt worden; er fühlte sich dadurch nicht gerade bedrückt, und in der Tat haben die venetianischen Behörden ihm ihr Vertrauen nicht entzogen. So mißglückte auch dieser dritte Hauptschlag der Kurie gegen ihn, wie die 1607 ausgesprochene große Exkommunikation wirkungslos verhallt war und wie der Mordanschlag im gleichen Jahre nur eine Verwundung, nicht aber den Tod Sarpis zur Folge gehabt hatte.

Aus den der römischen Kurie eingelieferten Briefen hat viele Jahre nachher, als Sarpi längst gestorben war, der römische Geschichtschreiber des Trienter Konzils, der Jesuit Kardinal Pallavicini, in der Vorrede zum ersten und zweiten Bande seines Werkes (1656 f.) einige Auszüge gegeben. Sollte einst die Einlieferung der Briefe nach Venedig dazu dienen,

dem verhaßten Gegner der Kurie das Vertrauen seiner Vorgesetzten zu nehmen, so sollten nunmehr die Auszüge aus denselben ihn bei den Lesern der Geschichte des Trienter Konzils als unglaubwürdig, weil ketzerisch gesinnt, erscheinen lassen. Das diente dem Plane des Jesuiten um so mehr, weil er mit seiner ganzen Darstellung nichts anderes beabsichtigte, als das schon 1619 erschienene Werk Sarpis als unzuverlässig nachzuweisen.

Inzwischen waren Briefe, welche Sarpi an Freunde in Paris gerichtet hatte, auch andern bekannt geworden. Der gelehrte Staatsmann Hugo Grotius erwähnt schon in einem Briefe vom 10. April 1636,[3]) daß ihm Originalschreiben Sarpis vorgelegen haben. Aber erst 1673 erschien, lange erwartet, die erste Sammlung gedruckt;[4]) sie enthält hauptsächlich Briefe an den Pariser Freund de l'Isle Groslot und umfaßt 123 Schreiben. Die Zahl der heute bekannten ist fast auf das Dreifache gestiegen. Und dabei bilden gerade die zuletzt bekannt gewordenen eine für die Kenntnis der inneren Entwicklung des Serviten bedeutsame Quelle. Denn zu dem jungen deutschen Edelmann, über den er sich alsbald, nachdem er im August 1908 seine Bekanntschaft gemacht, sehr günstig gegenüber den Pariser Freunden aussprach, ist Sarpi in ein volles Vertrauensverhältnis getreten; so äußert er sich ihm gegenüber frei auch über intime Fragen, und besonders um seine kirchlich-religiöse Stellung kennen zu lernen, bieten sie wertvolles Material.

Wenn wir nun auf solches Briefmaterial hin es schon unternehmen mögen, ein religiöses Charakterbild des berühmten Serviten in seinen Hauptzügen zu entwerfen, so darf andererseits auch behauptet werden, daß weite Kreise heutzutage besser als früher vorbereitet sind, die religiöse Eigenart eines Mannes wie Sarpi zu würdigen. Was einst ihm eine Schar von Gegnern im Bereich des eigenen Kirchentums erstehen ließ und was bis in die neuere Zeit eine objektive Würdigung Sarpis auf jener Seite verhindert hat, war dies, daß bei seiner Beurteilung lediglich zwei Vorfragen gestellt zu werden pflegten: erstens, wie hat Sarpi sich zu dem Papste Paul V. und der bei der Kurie maßgebenden Partei der Jesuiten verhalten? und

zweitens: welches war seine Stellung zu protestantischen Persönlichkeiten und Bestrebungen? Indem man bei der ersten dieser Fragen einfach voraussetzte, daß keiner mehr auf den Namen eines Katholiken Anspruch machen könne, der sich eine Kritik päpstlicher Maßnahmen auf dem kirchlichen Gebiete erlaube oder gar in erklärten Gegensatz zu den Bestrebungen der Jesuiten trete, sprach man ihm jenes Recht ab und endete mit dem Schlusse: er war kein Katholik mehr. Und da Sarpi andererseits unleugbar viele und intime Beziehungen zu Protestanten aufrecht hielt und sich vielfach in seinen Briefen zu Gunsten der protestantischen Politik und Interessen ausgesprochen hat, ohne doch offen zum Protestantismus überzutreten, so schloß man: er war ein verkappter Protestant, behielt aber aus äußeren Gründen seine Stellung im Orden und innerhalb der katholischen Kirche bei.

Wie es um diese Dinge stand, wird zu untersuchen sein. Wir lassen dabei die Verunglimpfung des Mannes durch einen beschränkten Fanatismus, wie er sich in der Bezeichnung Sarpis als eines „heuchlerischen Schwätzers" bei dem Konvertiten Lämmer dartut[5]), außer Berücksichtigung und prüfen, was der maßvollere katholische Historiker von Reumont über Sarpi urteilt, wenn er sagt: „Sein außerordentlicher Scharfsinn, seine umfassende Gelehrsamkeit, seine historische Kombinationsgabe werden verdunkelt durch den Haß, womit er das Papsttum verfolgte. Briefe Duplessis-Mornays an Diodati, sowie ein langer Brief von Diodati selbst lassen an Sarpis protestantisierenden Ansichten keinen Zweifel aufkommen, während sie die Fuchsnatur Sarpis an den Tag bringen, welcher offenen Bekenntnissen heimliches Wühlen vorzog."[6])

Bei einem Vertreter papalistischer Geschichtsauffassung, der Sarpis Kritik Papst Pauls V. und seiner Maßnahmen sofort als „Haß gegen das Papsttum" wertet und der sich nicht bemüht, Sarpis freundliche Stellung zu den Protestanten in dem Lichte seiner Gesamtanschauung zu beurteilen, wird man über solche Beurteilung weniger erstaunt sein — daß aber sogar in unserer protestantischen Real-Encyklopädie die durch von

Reumont geprägte Bezeichnung „Fuchsnatur" ohne entschiedene Verwahrung dem Konsultor angeheftet worden ist, muß billig Wunder nehmen. Sarpis Leben, seine Schriften und besonders die Berücksichtigung seiner eigenen Briefe sollten ihn gegen ein Zugeständnis nach jener Seite hin schützen.

In einem Schreiben an de l'Isle Groslot vom 11. Dezember 1607 erwähnt Sarpi den Mordversuch, welcher am 5. Oktober desselben Jahres nicht ohne Zutun der römischen Kurie auf ihn gemacht worden war: drei Mordbuben umringten ihn, als er die Straße überschritt und brachten ihm Verwundungen am Halse und an der Schläfe bei — so lernte er, wie er scherzend später sagte, den „Stil" der römischen Kurie[7]) am eigenen Leibe kennen. „Es gefiel Gott", fährt Sarpi in dem Berichte an Groslot über den Mordversuch fort, „daß alle Stiche schräg einsetzten, so daß sie doch mehr an der Oberfläche blieben und ich ohne Lebensgefahr davon kam — eine Wohltat, die ich Gott allein verdanke, dem es gefallen hat, dieses Wunder an mir zu vollbringen. Zweifellos hätten sie mich tausendmal an Ort und Stelle niedermachen können, wenn nicht Gottes Schutz über mir gewaltet hätte — ihm sei ewig Dank. Bereitwillig hätte ich mein Leben um der Sache willen gelassen, durch welche jene zum Mordanfall bewogen worden sind, und ich will nur unter der Voraussetzung gern am Leben geblieben sein, daß ich mit Gottes Willen im gleichen Dienste meine Kräfte verwenden soll." Das ist der Grundton, der auch aus anderen Aeußerungen über sein Leben herausklingt, ja der seine ganze Weltanschauung trägt: mit Ernst und lebhafter Teilnahme beobachtet Sarpi den Lauf der Dinge im großen und kleinen; mag aber, was in Welt und Kirche vorgeht, noch so große Besorgnisse ihm einflößen, er weiß doch, daß Gott regiert und schließlich alles nach seinem Willen lenkt. Diese Grundanschauung tritt gerade in den Briefen an Christoph Dohna

häufig zu Tage, weil er in ihm einen trotz seiner Jugend ernsten und frommen Beobachter kennen gelernt hat, mit dem er sich in der Beurteilung begegnet. So in dem Briefe vom 31. März 1609. Sarpi berührt dort gegen Schluß die Politik der Spanier in Italien und damit einen Punkt, der ihm die schwerste Sorge bereitet, weil er in deren Vordringen mit Rom im Bunde nicht nur die Gefahr des Verlustes der Freiheit für sein Vaterland, sondern auch den Hemmschuh für eine Erneuerung der Religion in Italien, ja überhaupt in der Welt, erblickt. Angesichts der drohenden Gestaltung der Dinge aber spricht er es doch getrost aus: „Schließlich aber sitzt Gott im Regimente und macht zunichte die menschlichen Anschläge." Und in dem darauf folgenden Briefe vom 14. April 1609 wiederholt er, als ein abermaliger Mordversuch gegen ihn gemacht worden war, den Ausdruck seiner Überzeugung: „Ich weiß, daß keiner durchführen kann, was Gott nicht will, und das ist für mich hinreichend; mit dem, was Gott bestimmt hat, gebe ich mich zufrieden. Ich wundere mich darüber, wie oft Anschläge gegen mein Leben gemacht worden sind .... Gott hat das so gefügt, um entweder mich zu erproben, oder etwa die Gegner selber."

Daß Sarpis Wesen auf religiöser Grundstimmung ruht, kann schließlich auch seitens der Gegner nicht bestritten werden. Aber sie fassen speziell seine Stellung zum Protestantismus, sowie sein besonderes Verhältnis zu der Kirche, der er angehört, und zum Papsttum ins Auge und machen ihm mit Bezug auf beides die schwersten Vorwürfe.

Was den ersteren angeht, so begegnen sie sich darin mit gewissen protestantischen Beurteilern, die auch in Sarpi nur einen verkappten Protestanten sehen wollen, der aus gewissen äußeren Gründen es nicht als opportun erachtet habe, offen Stellung zu nehmen, ob er auch seines Herzens Neigung hinlänglich zu erkennen gegeben. So kommen bei der Frage: war Sarpi von Herzen Protestant? seine schärfsten Ankläger und Verfolger, vom Nuntius Ubaldini und Papst Paul V. bis auf den neuesten aus jener Schar, Pietro Balan[8]) am gleichen Ende mit gewissen protestantischen Beurteilern an. Allerdings ziehen

jene aus dem wie sie glauben unwiderleglich gelieferten Beweise ein anderes Resultat als diese — ihnen erscheint er nicht allein als ein Ketzer, sondern auch — wie das ja Lämmer glattweg ihm schuld gibt — als ein Heuchler. Diese aber begrüßen ihn als einen Mann, an dem der Protestantismus seine werbende Kraft mit Erfolg erwiesen habe und der als eine Größe der eigenen Partei zu betrachten sei, wenn auch die Verhältnisse ihm den offenen Beitritt nicht als rätlich erscheinen ließen.

Aber Sarpi hätte nicht die umfassende Bedeutung haben müssen, welche die Mitwelt ihm zuerkennt und die Nachwelt ihm nicht streitig macht, wenn nicht noch andere Maßstäbe als die der streitenden Konfessionen an ihn gelegt worden wären. Eine dritte Gruppe von Beurteilern hebt zwar den Kampf des Serviten gegen den in Paul V. verkörperten päpstlichen Absolutismus hervor; aber alles, was er in jenem Kampfe getan und was er während seines ganzen übrigen Lebens erstrebt habe, das sei lediglich politisch orientiert gewesen, auf nichts als auf die Freiheit seines Vaterlandes habe er den Blick gerichtet, fern sei ihm der Gedanke geblieben, eine religiöse oder kirchliche Änderung in Italien herbeizuführen. Sein moderner italienischer Biograph, Bianchi-Giovini (1836), stimmt darin mit dem geistvollen Filippo Perfetti, welcher zu der 1863 gedruckten zweibändigen Ausgabe der Briefe die Vorrede schrieb, überein: „Es wird doch keiner glauben, daß Sarpi in seinem Alter noch ein Häresiarch werden wollte. Die Freiheit des Staates, oder genauer dessen Selbständigkeit und die Freiheit und Ehrlichkeit der Gewissen — das und nichts anderes will er für Italien und seine Vaterstadt Venedig ... Er wollte die politische Reform, also die der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, und ließ auf sich beruhen die theologische Reform eines Luther oder Calvin. Wer könnte ohne zu lachen meinen, daß man einem Senat in Venedig eine theologische Reformation hätte vorschlagen oder hätte hoffen können, der würde sie wie ein Dekret durchführen?“ [9])

So haben wir über Sarpis religiös-kirchliche Bestimmt-

heit drei grundverschieden orientierte Ansichten bis auf den heutigen Tag und — keine von ihnen gibt ein ganz treffendes Urteil. Wie soll man denn zu einem maßgebenden Resultate kommen? Oder ist Sarpis Wesen ein so unbestimmtes, schillerndes, daß in dem reichlich vorliegenden Material — seiner Geschichte des Interdikts, der Venetianischen Inquisition, des Trienter Konzils, seinen zahlreichen übrigens noch lange nicht vollzählig veröffentlichten kirchenrechtlichen Arbeiten nebst den zahllosen Gutachten, endlich seinen Briefen, — daß dort die Beurteiler eigentlich nur das eigene Bild wiederfinden? Doch nein, wir haben ja unter den Briefen und gerade den eben veröffentlichten viele, in denen sich Winke genug über das finden, was seiner Seele tiefster Grund war, und wir haben reichlich Andeutungen darüber seitens der Wenigen, die seinem Herzen nahe standen und zu einem Urteil befähigt waren. Freilich wird es sich bei näherer Prüfung zeigen müssen, ob eine der Rubriken, unter welche man bisher versucht hat sein Wesen unterzubringen, dasselbe tatsächlich in entsprechender Weise zu decken vermag.

Es wird demgemäß zuerst zu fragen sein, ob Sarpi als ein verkappter Protestant gelten müsse. Bei Erörterung dieser Frage halte man fest, daß sie doch nicht bejaht werden darf lediglich wenn sich ergibt, daß dieser Mann mit dem klaren Auge, das gewohnt ist, den Dingen auf den Grund zu sehen, und mit seiner außerordentlichen Kenntnis der Geschichte der Welt und der katholischen Kirche und ihres Wesens, sich der Bildung einer evangelischen Gemeinde in Venedig günstig erwiesen, daß er mit Vorliebe an „Ketzer" Briefe geschrieben, mit ihnen tiefgreifende Fragen besprochen, daß er den Fortschritten des Protestantismus in Europa überhaupt mit Sympathie gefolgt ist. Das alles freilich ist zweifellos und kann abschließend auch aus den neu aufgefundenen Briefen belegt werden.

Graf Christoph Dohna war 1608 zu einer Zeit nach Venedig gekommen, als es schien, der Protestantismus würde dort eine Zukunft haben: die Zeitumstände waren günstig seit dem Ausbruch des Konflikts mit dem Papste, der vergeblich die

stärkste Waffe gegen die Republik geschwungen hatte. Eben war durch die von dem französischen Könige angebotene Vermittelung der akute Streit beendet worden; die Staatshoheit der Republik erschien den Ansprüchen der römischen Kurie gegenüber von neuem gesichert. Aber mit dem größten Mißtrauen blieben die leitenden Staatsmänner der Kurie gegenüber erfüllt, deren Beharrlichkeit in der Verfolgung der eigenen Ziele ihnen wohl bekannt war. In dieser Zeit wurde die Gründung einer evangelischen Gemeinde in Venedig, wo einst im sechzehnten Jahrhundert verheißungsvolle Anfänge einer solchen ein Ende durch Gewalt gefunden hatten, von neuem versucht. Der englische Gesandte Sir Henry Wotton, seit 1604 in der Lagunenstadt, ein hochgebildeter, vielgereister Staatsmann, dabei streng protestantisch gesinnt, ließ sich die Hausandachten in seinem Palast nicht nehmen, obwohl Denunziationen beim Senat einliefen, daß auch Nichtangehörige seines Hauses sich dazu einfänden. Im Frühjahr 1606 wandte Wotton sich an den in Genf als Prediger und Lehrer an der Hochschule wirkenden Giovanni Diodati, der einer um des evangelischen Bekenntnisses willen aus Lucca geflüchteten Familie angehörte und der 1603 die noch heute in den evangelischen Kreisen Italiens maßgebende Übersetzung der heiligen Schrift in die italienische Sprache veröffentlicht hatte. Allein der Rat der Stadt Genf verweigerte ihm den Urlaub, und da es auch zur Berufung des von Diodati empfohlenen Predigers Calandrini aus Sondrio nicht kam, so scheiterte zunächst Wottons Plan, einen evangelischen Prediger italienischer Zunge für Venedig zu gewinnen.

Als aber — kurz nach Beendigung des kirchlichen Konflikts — ein neuer Hauskaplan, William Bedell, ein gelehrter und eifriger Mann, bei Wotton eintrat, beschloß der Gesandte, die günstige Stellung auszunutzen, welche England in Venedig durch seinen unbedingten Anschluß an die Republik in der Zeit des Konflikts gewonnen hatte. Bedell machte sich mit Sarpi und dessen Gesinnungsgenossen Frà Fulgenzio Micanzio bekannt und gewann deren Vertrauen. Alsbald ertönen wieder Klagen des Nuntius über ketzerische Propaganda. So erscheint

er am 25. August 1607 im Senat und führt aus, es fänden gewisse Zusammenkünfte statt, an denen die Theologen Sarpi und Micanzio und einige vom Adel teilnähmen, etwa 20 an der Zahl, um sich über „calvinische Dogmen“ zu besprechen; solche Zusammenkünfte würden teils in dem Hinterzimmer eines Ladens der Merceria, teils im Hause des englischen Gesandten gehalten. Zugleich meldete freilich der Nuntius Gessi nach Rom — wie dies seine Originaldepeschen im vatikanischen Archiv ausweisen —, er habe die Farben etwas dick aufgetragen, um größeren Eindruck zu machen; der Doge habe gesagt, man solle der Sache ihren Lauf lassen, um nicht den Eifer der Teilnehmer mehr anzuspornen, einige der Senatoren hätten ihn direkt ausgelacht. Den Beweis dafür, daß tatsächlich venetianische Nobili das Haus des Gesandten besuchten — was ihnen, sofern sie ein Amt bekleideten, verboten war — konnte er ohnehin nicht führen.

In diese Zeit fiel der oben erwähnte Mordversuch gegen Sarpi. Obwohl durch dieses mißglückte Attentat, welches die allgemeinste Entrüstung hervorrief, die Stellung Gessis erschwert und sein Einfluß sehr beschränkt wurde, so fuhr er doch mit seinen Klagen vor dem Kollegium des Senates eifrig fort. In Wottons Hause, so teilte er mit, würden Vorträge gehalten, zu denen auch Venetianer erschienen; angeblich würden „Staatswissenschaften“, in der Tat aber ganz andere Dinge verhandelt; auch Büchersendungen, welche unter Wottons Adresse, sowie andre, die aus Paris als Eigentum des dortigen Gesandten Priuli angelangt waren, denunzierte er als ketzerisch. Das war begründet; ein italienischer Protestant, Francesco Biondi, hatte sie unter dieser Flagge nach Venedig gebracht und verteilt — Sarpi sagt in einem Briefe an Leschassier vom 2. September 1608: „Ich habe sie alle gesehen.“

Wenn so in diesen Zeiten in Venedig eine Agitation behufs Bildung einer protestantischen Gemeinde durch den englischen Gesandten und andere erfolgte, so hat Sarpi alles, was damit zusammenhing, mit Aufmerksamkeit begleitet, wie das schon die längst bekannten Briefe an die Freunde in Paris er-

weisen. Auch Christoph von Dohna gegenüber ging er auf den Gegenstand ein. Im Gespräche mit ihm — wir haben die täglichen Aufzeichnungen Dohnas, sowie den offiziellen Gesandtschaftsbericht — äußerte er sich so, daß sogar ein Mitwirken von ihm und Frà Fulgenzio Micanzio zur Förderung „der evangelischen Wahrheit" daraus hervorgeht. Von dogmatischen Lehren, die gegen die katholische Lehrtradition sich richteten und die zu verkündigen seien, erwähnt er nur eine: den „Artikel von der Rechtfertigung, über den die Italiener gern etwas hören"; was ein etwa aufzustellendes Glaubensbekenntnis für die zu bildende Gemeinschaft betreffe, so müsse dasselbe so gefaßt sein, daß die englische, die kurpfälzische, die deutsche und die französisch-schweizerische Kirche es approbieren könnten.

Man sieht hier klarer in Sarpis Ansichten und Absichten hinein. Trotzdem er sich mehrfach anerkennend über die Augsburgische Konfession ausgesprochen hat, so erscheint ihm für die neue Bildung der reformierte Typus geeigneter. Aber in keinem der Einzelbekenntnisse erscheint ihm die „evangelische Wahrheit" als solche verkörpert, und dogmatischen Angriff gegen Rom und die Bräuche der katholischen Kirche will er nicht. Selbst „der Artikel von der Rechtfertigung", nämlich aus dem Glauben, soll nicht als Angriffswaffe dienen. Sarpi begegnet sich übrigens, indem er gerade diesen Artikel hervorhebt, mit einer nicht geringen Zahl seiner religiös angeregten Volksgenossen des 16. Jahrhunderts, die auch in diesem Artikel den treffendsten Ausdruck für die Vorbedingung und die Sicherung ihrer Hoffnung auf Seligkeit wiederfinden. Auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541 hat der Kardinal Contarini eine Formulierung des Artikels gegeben, welche der evangelischen Auffassung nahe kommt, jedoch den Umkreis katholischen Denkens nicht verläßt. Was aber die kirchlichen Bräuche angeht, so ist Sarpi der Meinung, daß man zunächst das religöse Interesse in gewissen Kreisen erwecken, sich dabei mit der Predigt des reinen Evangeliums begnügen, den bestehenden Bräuchen aber sich anbequemen solle, Gott um fernere Gnade bittend. Es ist leicht, diesen Standpunkt Sarpis der Halbheit zu zeihen und

zu bespötteln, wenn man die Verhältnisse außer acht läßt. Dohna war auch nicht der Einzige, der sich darüber wunderte, daß Sarpi noch die Messe zelebriere bei seinen freieren kirchlichen Ansichten und angesichts seiner Stellung zum Papste. Er ließ dabei außer acht, daß es sich um eine Funktion handelte, welche in dem Streite zwischen Paul V. und der Republik ihre besondere Geschichte gehabt hatte: der Papst hatte durch das Interdikt jedes Messelesen verboten — der Servit hatte nachgewiesen, daß solch ungerechtes, weil lediglich politischem Machtgelüst dienendes Verbot ohne Kraft sei innerhalb des katholischen Systems. Wie hunderte von Priestern, so hatte auch er sich nicht abhalten lassen, die Messe zu lesen, weder durch das allgemeine Interdikt, noch die spezielle gegen ihn geschleuderte Exkommunikation. So war es ein für Sarpi selbstverständliches, auch noch durch besondere Weisung der Behörde ihm ans Herz gelegtes, Weitergehen auf dem alten Wege, wenn er fortfuhr, die höchste priesterliche Funktion, welche auch sein Orden von ihm verlangte, auszuüben, selbst wenn er — worüber Sarpi sich übrigens nirgends ausgesprochen hat — bei dogmatischer Prüfung die Grundlehre der Messe oder Einzelnes an ihr als unbiblisch erkannte. In die schroffe Gegenstellung, aus welcher die Antwort auf die bekannte 80. Frage des Heidelberger Katechismus hervorging — „die Messe ist eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei" — wird man sich den frommen Serviten ja schwerlich hineindenken wollen.

Über den Fortgang der religiösen Bewegung in Venedig sind durch Diodati, welcher im September 1608 dort eintraf, allzu günstig gefärbte Nachrichten verbreitet worden. Sarpi ist in seinen Briefen weit zurückhaltender im Urteil. Das Wichtigste, was im Frühjahr 1609 vorkam, waren die Fastenpredigten des Frà Fulgenzio, deren Sarpi auch in Briefen an Dohna und die Pariser Gesinnungsgenossen gedenkt, stets unter Beistimmung zu dem Vorgehen seines Ordensgenossen. Dieser schon in der Zeit des Interdikts sehr erfolgreiche Prediger trat 1609 wieder mit allgemeinen Beifall auf. Bedell

hoffte von ihm Entscheidendes; er rühmt sich, die Texte zu den Predigten selbst mit Fulgenzio durchgegangen zu haben, wenn er unter dem Vorgeben italienischen Sprachunterrichts mit ihm zusammen war. Da Sarpi diese Predigten unbedingt lobt und sie als ganz katholisch bezeichnet, obwohl diejenigen, „welche allzu eifersüchtig auf die weltliche Macht der Kirche sind", daran Anstoß nahmen (so im 8. Brief an Dohna vom 16. März 1609), so haben wir hier einen Maßstab dafür, was ihm noch als katholisch-religiös gilt. Der Inquisition in Rom verdanken wir einen Blick auf den behandelten Stoff, den sie in 31 Sätzen wiedergibt.[10]) Die Wertung der heiligen Schrift als alleiniger, aber auch ausreichender Quelle der christlichen Lehre statuieren die ersten Sätze; das Verhältnis der Glieder der Kirche zu den Hierarchen bis zum Papste hinauf die folgenden; Christus als alleiniger Herr der Kirche, die Frage des Bindens und Lösens, die der Vorbedingungen der Rechtfertigung, wobei die Beichte als notwendig zur Absolution bezeichnet wird, dagegen von Leistungen oder Pönitenzen nicht die Rede ist; endlich das geistige Wesen der Herrschaft Christi, welcher mit weltlicher Macht nichts zu schaffen hat, und die von Gott geordnete Selbständigkeit der weltlichen Obrigkeiten — das sind die Hauptpunkte, welche Micanzio in seinen Predigten behandelte. Wie weit er dabei dem spezifisch evangelischen Standpunkte entgegen kam, läßt sich im einzelnen nicht sicher erkennen, da wir nur vor uns haben was der Berichterstatter der Inquisition vorgelegt hat, dem es von vornherein feststand, daß Micanzio ketzerisch predige. Diodati freilich war weder mit Sarpi noch mit Micanzio zufrieden. Er hatte, als er im September 1608 nach Venedig kam, die Vorstellung mitgebracht, daß die Bewegung bereits viel weiter entwickelt sei, daß sie auf einem viel breiteren Boden der venetianischen Bevölkerung stehe, als dies tatsächlich der Fall war. Im Gespräch mit Sarpi war ihm ohnehin klar geworden, daß Sarpi nicht durch besondere Hinneigung zum Protestantismus, sondern durch das, was er dem Wohle Venedigs und der katholischen Kirche für dienlich erachte, zu seiner Stellung der protestanischen Propaganda

gegenüber gekommen sei. Jedenfalls ließ Sarpi sich nicht drängen, aus seiner Reserve bezüglich der letzteren heraus zu treten.

Auch die Tatsache, daß Sarpi in brieflicher Verbindung mit französischen Hugenotten stand, hat seinen Gegnern dazu dienen müssen, ihn sträflicher protestantischer Neigungen zu beschuldigen. Ein verständiger Beurteiler wird jenen darin nicht folgen. Aber es lohnt sich, zur Vervollständigung auch einen Blick auf diese Briefe zu werfen. Prüft man die an Castrino, an Groslot, Casaubon u. A. gerichteten, so findet man allerdings überall den energischen Ausdruck eines bewußten Widerstandes gegen päpstlichen Absolutismus und gegen alle Übergriffe der Hierarchie in Gebiete, die ihr nicht unterstehen, aber keineswegs Bekenntnisse zu protestantischer Lehre oder dogmatische Äußerungen, welche Sarpi etwa als außerhalb des Rahmens katholischer Religiosität stehend erkennen ließen. Ähnlich ist es mit Sarpis sechs Briefen an Duplessis-Mornay (1609—1611), den Führer der Hugenotten. Gewiß, sie sind voll von heftigen Angriffen gegen die Kurie, und darin steht Sarpi mit dem Adressaten auf gleichem Boden. Aber was er mit ihm bespricht, das ist im Rahmen dieses Kampfes gegen Rom die politische Lage und die Möglichkeit sie auszunutzen unter Beihilfe auch protestantischer Staaten, wie es die Niederlande waren. Stützt sich Rom auf die Politik, um damit seine äußere und seine geistliche Macht zu steigern, so erscheinen ihm selbstverständlich auch politische Gegenwirkungen gegen den verderblichen römischen Absolutismus gestattet, wo deren Möglichkeit sich bietet. Seine prinzipielle Stellung zum Papsttum seiner Zeit ergibt sich aus einer Wendung in einem Briefe an den katholischen Gillot, wo er zu dem Satze „Den Primat, ja den Prinzipat des apostolischen Stuhles hat keiner, der das Altertum kennt, geleugnet" — hinzufügte: „aber jetzt erstreben die Päpste nicht den Primat, sondern den Totat, wenn ich das Wort bilden darf, sofern dieser alle frühere Ordnung abschafft und alles dem Einen zuweist".

Ehe wir auf die zweite Hauptfrage, die der Stellung Sarpis zum römischen Papsttum, eingehen, wird noch sein großes

Werk, die Geschichte des Trienter Konzils, daraufhin zu prüfen sein, ob sein Verfasser sich als versteckter Protestant kennzeichnet. Dabei zeigt sich denn, daß Sarpis Interesse an der spezifisch protestantischen Formulierung von Dogmen jedenfalls ein sehr geringes gewesen ist — wo sich Gelegenheit geboten hätte, dafür einzutreten oder darauf einzugehen, wird sie nicht benutzt. So bei der Besprechung der Übergabe des Augsburger Bekenntnisses von 1530, bei Erwähnung des Consilium de emendanda Ecclesia von 1536, der Vergleichsverhandlungen in Regensburg 1541. An allen Stellen referiert Sarpi kühl als Historiker; seine eigene Stellung macht sich erst bei der Darstellung der Trienter Konzilsverhandlungen selber bemerkbar, und da tritt denn sein Widerstand gegen alles, was bestimmt ist die römische Allgewalt zu stützen, deutlich hervor. Für den alles überragenden und knechtenden Einfluß, wie ihn die Kurie in Trient durch die Geschäftsordnung, die Tätigkeit der Legaten, die Beeinflussung der Teilnehmer usw. übte, hat er, soviel ich sehe, den sarkastischen Ausdruck geprägt, daß in Trient „Freitags der h. Geist im Felleisen von Rom anzulangen pflegte“. Was ihn aber zu dieser Gegenstellung immer wieder treibt, ist eben die Wahrnehmung, daß von Rom aus nicht mehr ein Primat, sondern ein „Totat“ der Verwaltung und Jurisdiktion angestrebt und durchgeführt worden sei, der jede Freiheit in der Kirche und schließlich auf allen Gebieten ersticke. Die damit erfolgende Umwandlung des religiösen in einen politisch orientierten Katholizismus erscheint ihm als die größte Schädigung der christlichen Kirche, und sofern die protestantischen Gemeinschaften der christlichen Freiheit Raum bieten, nicht gerade sofern in ihnen gewisse Lehren der biblischen Wahrheit genauer zum Ausdruck gebracht sind, fühlt er sich zu diesen Gemeinschaften hingezogen, ohne das Band, welches ihn an die Kirche seiner Väter bindet, zu zerschneiden.

Das Streben des Papsttums auf den „Totat“ hin sieht nun Sarpi in einer besonderen Erscheinung verkörpert: in dem Aufkommen und Wirken des Jesuitenordens. Gegen diesen wendet sich seinerseits völliges Mißtrauen, von ihm ist er ge-

neigt in allen Dingen Schlimmes vorauszusetzen. Wenn gerade ein Jesuit (Pallavicini) es gewesen ist, der Sarpis Hauptwerk Schritt um Schritt folgend dessen „Geschichte des Trienter Konzils" alles zu nehmen, was ihre Bedeutung ausmacht und den Verfasser an den Pranger zu stellen versucht hat, so liegt der Grund zu solchem Vorgehen nicht lediglich darin, daß Sarpi einst über seinem Venedig so tapfer und klug den Schild gehalten hat, daß die giftigen Pfeile der Kurie davon abglitten, sondern auch in der Stellung, welche er insbesondere zu dem Jesuitenorden einnahm, dem er auch die Rückkehr nach Venedig verbaut hat. Und daß in den Jahren, welche dem Interdiktstreit folgten, diese Gegenstellung noch schroffer geworden ist, zeigt ein Blick in die Briefe besonders an die sachverständigen Pariser Freunde, an Groslot, Gillot und Leschassier, in denen zahllose Ausführungen gegen Schriften von Jesuiten und alles was von jener Seite ins Werk gesetzt wird, begegnen. Um die Publikationen, welche den Jesuitenorden betreffen oder von ihm ausgehen, sich zu verschaffen, scheut Sarpi keine Mühe und keine Kosten — seine Freunde, auch Dohna, treten da ein und besorgen ihm die Schriften; die Historia jesuitica von Hasenmüller hat ihm Castrino aus Paris geschickt (I, 202); dort läßt er auch „le Ordinazioni" des Ordens abschreiben (I, 209) und fahndet inzwischen auf das „Constitutum Societatis Jesu" bis es ihm endlich zu seiner besonderen Genugtuung gelingt, in Besitz desselben zu kommen.[11]) Eine genaue Kontrolle der von Jesuiten ausgehenden Veröffentlichungen erschien ihm um so notwendiger, als es gerade Mitglieder dieses Ordens waren, welche in dem literarischen Streite gegen Jakob I. von England, über den Treueid, dann in der Frage der Superiorität der kirchlichen Gewalt über die weltliche in Frankreich und den „Tyrannenmord" das Wort führten, stets als Vertreter der maßlosesten Ansprüche der römischen Kurie. Die Stellung, welche Sarpi persönlich zu ihnen nimmt, drückt sich in dem aus, was er unter dem 3. Dezember 1608 dem Parlamentsrat Gillot schreibt: „Sie brauchen sich um das, was die Jesuiten gegen Sie tun, nicht zu kümmern; jeder wackere Mann, der das Recht liebt,

muß sich Anklagen und Verunglimpfungen von ihnen zuziehen. Alles in allem ist es ein sicheres Zeichen der Unbescholtenheit, wenn man sich ihnen verhaßt macht."

Die Stellung Sarpis zu dem „Totat" des Papsttums und zu dessen vornehmlichstem Vorkämpfer, dem Jesuitenorden, zeichnet aber keineswegs zugleich seine Stellung zur katholischen Kirche als solcher. Über diese letztere hat er sich in einem Briefe an den gelehrten Calvinisten Casaubon am 22. Juni 1610 ausgesprochen und zwar offenbar in Beantwortung einer Frage von dessen Seite über das Wesen der Kirche. „Ich schicke voraus", sagt Sarpi, „daß Jesus Christus sich selbst für die Kirche hingegeben hat, um sie unbebefleckt zu machen, nicht in diesem Leben, sondern in der Zeit, die kommen soll. Während sie nun den Weg geht, der dahin führt und dem Ziele zustrebt, welches zu erreichen den Sterblichen nicht gegeben ist, scheint es mir, daß Sie eine Kirche ohne Flecken verlangen — eine solche kann ich Ihnen nicht aufweisen, es sei denn, daß Sie Ihre Augen zum Himmel erheben! Somit wird man diejenige die beste Kirche nennen dürfen, welche am wenigsten Verderbnis in sich zeigt." Über das Verhältnis, in welchem naturgemäß Staat und Kirche stehen, äußerte Sarpi sich dem Prinzen von Condé gegenüber, worüber er selbst an den Dogen unter dem 26. November 1621 Bericht erstattete.[12]) Der Prinz hatte auf die auch nach Beilegung des Interdiktsstreits gebliebenen dauernden Zwistigkeiten zwischen Venedig und dem Papste angespielt und gemeint, wenn die politische Freiheit nur unter der Bedingung verteidigt werden könne, daß man gegen die Religion angehe, so solle man doch die letztere als höher ansehen und nicht das geringste gegen sie tun um der erstern willen. „Darauf antwortete ich", berichtet Sarpi dem Dogen: „einander begegnen und stoßen können sich nur diejenigen Dinge, welche den gleichen Weg gehen — Dinge, die nicht denselben Weg gehen, können nicht gegen einander treffen. Nun ist aber Christi Reich nicht von dieser Welt, sondern des Himmels; daher wandert die Religion den Weg, der zum Himmel führt, die Staatsleitung aber den irdischen

und kann deshalb jener nicht in den Weg kommen. Aber freilich gibt es ein gewisses als Religion verkleidetes Streben, welches auf irdischen Wegen geht — darauf braucht man keine Rücksicht zu nehmen, als auf Ungöttliches und Trügerisches." Ähnlich hat Sarpi sich unter dem 29. September 1609 in einem Briefe an Gillot ausgesprochen; „Ich stelle mir vor, daß Staat und Kirche zwei Gemeinschaften sind, aus den gleichen Einzelwesen bestehend; die eine ist himmlisch, die andre irdisch, jede unter selbständiger Leitung, verteidigt durch ihre eigenen Waffen und Schutzwehren; sie besitzen nichts gemeinsam und können deshalb auch nicht in Krieg mit einander geraten. Wie sollten sie gegen einander stoßen, wo sie auf so verschiedenen Wegen wandern? . . . . Ich nehme hier den Ausdruck „Kirche" als Vereinigung von Gläubigen, nicht für Priesterschaft allein; beschränkt man ihn auf diese, so handelt es sich nicht mehr um das Reich Christi, sondern um einen Teil eines irdischen Reiches." . . . .

In dem Vorwort, welches Filippo Perfetti für die zweibändige Ausgabe der Briefe Sarpis vom Jahre 1863 verfaßt hat, heißt es inbezug auf diese bedeutungsvollen Darlegungen: „Überträgt man die Worte Sarpis in die moderne Ausdrucksweise, so ergibt sich, daß ihm die Kirche von Gott eingerichtet erscheint zu unserm Heil und unabhängig vom Staate in Kraft ihres Wesens und ihrer Entstehung . . . Sollten aber die Ansprüche der Romanisten begründet sein, so würde, da in gleicher Weise souverän Staat und Kirche nicht nebeneinander bestehen können, diese notwendig jenen absorbieren. Wenn der Apostel Paulus die Kirche einen „himmlischen Staat" nennt, so trifft das zu nicht allein auf die Form der katholischen Kirche, sondern aller religiösen Gemeinschaften, welche den Weg zum Heil weisen."

Damit sind wir denn an einem Punkte angelangt, bei welchem die Fragestellung — ob Sarpis Stellung zum Papsttum und Jesuitismus seiner Zeit gestatte, ihn als katholisch denkend anzusehen? — sich als zu enge erweist. Gerade so ist es mit der Frage, ob er im Herzen Protestant gewesen sei oder nicht und sich nur durch äußere Rücksichten habe abhalten

lassen, den Übertritt zu vollziehen. Die Erfahrung eines ganzen Lebens, verbunden mit den Ergebnissen einer sorgfältigen Erforschung der Geschichte der katholischen Kirche, hat dem tiefdringenden Beurteiler die Tradition gesprengt, daß nur im Rahmen der römisch-katholischen Kirche christliches Wesen und christliches Kirchentum Bestand habe. Und man wird fragen müssen, ob es denn angesichts solcher Erfahrung nicht ganz natürlich ist, daß er sein Interesse den kirchlichen Bildungen zuwendet, die der alten Wahrheit neue Gestalt gegeben haben? Sarpi ist ein Mann der Politik — dazu führt, ja zwingt ihn die Lebensaufgabe, die er als Konsultor der Republik in den schwierigsten Zeitläuften übernommen hat. So beobachtet er von der hohen Warte, wie der Dogenpalast als die Stätte auch seiner täglichen Arbeit sie darstellt, das Treiben in den politischen Sphären Europas. Noch ist ja ein Schimmer der alten Größe des venetianischen Staatswesens geblieben, noch laufen die Fäden umfassender Informationen von allen Seiten hier zusammen. Und wenn er sich dann die Frage stellte, wo hoffnungs- und zukunftsreiche Entwickelungen begonnen haben oder sich vorbereiten, wo geistiges Leben pulsiert, wo Entfaltung der Wissenschaft als möglich und tatsächlich hervortritt, kurz, wo die Kräfte frei sich regen, auf denen der Fortschritt der Menschheit beruht, so wird sein Blick nicht auf die Nationen fallen, welche Träger der spanisch-habsburgischen, halb Europa umklammernden, auf Rom gestützten und für Rom arbeitenden Politik sind, sondern auf diejenigen Völker, welche sich von dem Einflusse Roms freigemacht und damit die Bahn einer weitschauenden geistigen und materiellen Entwicklung beschritten haben. So zieht es ihn auf die Seite der Niederländer, die einst in unvergleichlichem Freiheitskampfe das Joch der Spanier abgeworfen haben und nun die letzten Reste der spanischen Herrschaft beseitigen; so auch auf die Seite der englischen Nation, die bereits eine Expansionskraft ohne gleichen zu betätigen begonnen hat, endlich derjenigen Fürsten Deutschlands, welche sich zum Widerstande gegen die Habsburger in der Union vereinigt haben und den bewußten Gegensatz gegen die römisch-habs-

burgischen Tendenzen verkörpern. Aber ein Calvinist brauchte er deshalb noch nicht zu werden und ist er auch nicht geworden — auch kein „verkappter".

Aus den allgemeinen politischen Grundanschauungen, wie eine lange, tiefeindringende Arbeit sie bei Sarpi gezeitigt hatte, erklärt sich auch ein Wort, welches sich in einem der letzten Briefe an Groslot, vom 29. März 1617, findet und welches von seinen Gegnern als Beweis für alle Schlechtigkeiten erklärt wird, die sie ihm seinem Vaterlande gegenüber zuschreiben. Es heißt da: „Ich glaube nicht, daß je die Lage (Italiens) sich bessern wird, wenn es nicht anders wird mit der Religion; aber da von zwei Seiten aus Krieg Italien bedroht, so ist keine Bewegung daraufhin zu entdecken, im Gegenteil, der alte Zustand befestigt sich nur um so mehr." Es ist nicht schwer, den richtigen Sinn dieses Wortes festzustellen, wenn man die im Brief vorhergehende Äußerung beachtet. Es handelt sich um die Politik Spaniens. Diese ist mehr und mehr in Italien maßgebend geworden: Rom dient ihr in gegenseitiger Neigung schon längst; jetzt haben die Spanier auch dem Herzog von Savoyen Versprechungen gemacht, um ihn zu gewinnen, wie schon die anderen italienischen Fürsten auf ihrer Seite sind, „alle sind ihre Knechte aus Furcht oder bestochen" — und eine Vereinbarung mit Venedig behaupten sie schon in der Hand zu haben.

Würde also das alles, meint Sarpi, zur Tatsache, so wäre jede Hoffnung eitel, daß man einmal einen nachhaltigen Druck auf die römische Kurie und ihr System ausüben und sie zur Besserung zwingen könnte; solange die spanische Politik maßgebend sei, könne auf Besserung des religiös-kirchlichen Zustandes nicht gerechnet werden. Wenn aber dies der Sinn der obigen Äußerung ist, so muß doch noch gefragt werden, unter welchen Voraussetzungen denn überhaupt die Zurückführung der römischen Kirchenleitung zu normalem Funktionieren denkbar wäre. Auch darüber gibt Sarpi Auskunft. Der von ihm in der Zeit des akuten Konflikts, dann aber auch weiter nach dieser Zeit geführte Widerstand gegen die Kurie geht darauf hinaus,

daß ihr und dem Klerus erstens die Gewalt über Leben und Freiheit der Menschen entrissen werde — mochte diese nun auf jener Seite direkt oder in der Form betätigt werden, daß der Staat als „weltlicher Arm“ dazu verwendet wurde. Zweitens müsse dem Klerus auf allen Stufen die Möglichkeit genommen werden, Reichtümer anzuhäufen oder in den Genuß großartiger Einkünfte zu treten. Endlich müsse in allen Staaten als unverbrüchlich gelten: unter keinen Umständen kann und darf kirchlicherseits die Autorität des Staatsgesetzes mißachtet werden — vor dem Gesetze sind alle Bürger, seien sie geistlichen oder weltlichen Standes, gleich.

Sarpi spricht sich mehrfach über oder vielmehr gegen die Exemtion und dafür aus, daß die Kleriker unter das gemeine Recht im Staate gestellt werden — an diesem Punkte hat ja der Kampf mit Paul V. eingesetzt. „Ich bin“, sagt er in dem schon zitierten Briefe an Gillot vom 29. September 1609, „der erste in Italien gewesen, der es wagte, offen zu verlangen, daß kein Herrscher die Kleriker von seiner Oberhoheit entbinde.“ Demselben hatte er unter dem 12. Mai gleichen Jahres geschrieben: „An nichts denke ich häufiger als daran, ob es möglich sein würde, hierzulande das einzuführen, was ihr in eurem ‚Appell ab abusu‘ habt. Sehr alt ist ja auch bei euch noch nicht diese Schutzwehr. Es bestand früher der ‚Appell an ein künftiges Konzil‘ — ein sehr unsicheres Mittel! Was ihr jetzt habt, ist sicher, wirkt schnell und bringt zum klaren Ausdruck, daß das Strafrecht auch über den Klerus vom Landesfürsten geübt wird. — Streicht man dies, so kann kein Staat bestehen . . . Daß die Papisten sich freiwillig in die Grenzen dessen, was ihnen zusteht, zurückbegeben sollten, ist nicht zu erwarten. Unter den verborgenen Geheimnissen der von ihnen geübten Herrschaft steht ihnen dies fest: auch nur um ein Atom jene endlose und alle Grenzen überschreitende Macht verringern — das heiße die eigene Autorität völlig preisgeben. Glauben Sie es mir, der ich in solchen Dingen Erfahrung habe: so rücksichtslos, als wenn Glaube und Vaterland in Gefahr wären, werden sie kämpfen um Aufrechterhaltung der Forderung, daß der Papst über allem

Recht stehe, daß er infallibel und niemand Rechenschaft schuldig sei . . . Laßt nur einen Tropfen Wasser zwischen jene Dämme geraten — in einem Augenblick verwandelt sich alles in reißende Flüsse!"

Wie richtig hat Sarpi die Kurie seiner und darin den Ultramontanismus unserer Zeit gezeichnet! Wie genau hat er die Wurzel des Übels erkannt. Und sie liegt nach ihm darin, daß Papst und Kurie ihre Stellung an der Spitze der Kirche mißbrauchen, um ihre äußeren auf weltlichem Gebiet liegenden Zwecke zu fördern, daß in der Kirche wie er sie vor sich hat, der religiöse Katholizismus von dem politischen überwuchert worden ist. Gerade die scharfe Betonung dieser Tatsache, die unermüdliche Sorge darüber, wie Sarpis Briefe an zahllosen Stellen sie verraten oder zu offenem Ausdruck bringen, zeigt, daß der Pulsschlag seines Herzens trotz alledem der katholischen Kirche angehört; und in der Tat stellt er in dem schon angezogenen Briefe an den Calvinisten Casaubon vom 22. Juni 1611 diese, wenn sie dem wahren Begriff der Kirche sich anbildet, auch wenn sie hinieden noch keine „unbefleckte" sein kann und sich nur auf dem Wege zu dieser befindet, als die Kirche Christi hin. Angesichts seines so hoch und frei normierten Gesichtswinkels ist es doch ein zu enges Schema, wenn man nun im einzelnen untersuchen wollte, wo und wie er sich über die protestantischen Konfessionen, ihre Dogmen, ihre Verfassung oder ihre Kultformen ausgesprochen hat, und ob daraus ein Hinüberneigen zu ihnen erschlossen werden könne, vermöge dessen ihm der Name eines heimlichen oder verkappten Protestanten zukäme. Wer darin den Hauptpunkt und die entscheidende Richtlinie für eine Prüfung seines Wesens und die Gewinnung eines religiösen Charakterbildes des Mannes suchen wollte, der würde dieses Wesen nur streifen, nicht erfassen. Sarpi selber steht den Kirchengebilden gegenüber mit dem Bewußtsein „Più su sta monna luna" — noch darüber steht der Mond — d. h. menschliche Gebilde, mögen sie auch hoch hinauf ragen wie die Berge, erreichen doch nie die Höhe des Himmels. So schreibt er in dem obigen Briefe an Casaubon

und führt dort noch Folgendes aus: „Der Apostel Paulus macht darauf aufmerksam, daß man, sobald eben die Grundlagen des Glaubens gelegt sind, sich daran gibt zu bauen, was doch meist die Probe des Feuers nicht besteht. Wie Martha mühen wir uns ab mit Dingen ohne Wert und vernachlässigen das Eine, was wahrhaft not tut. Wozu denn die Dinge, welche nur das Haus schmücken, wenn doch einmal das Feuer sie verzehrt? Die Grundlage allein soll probehaltig sein: zeigt sie sich fest, so laßt es nur mit dem Übrigen gehen wie es gehen soll — mag das Feuer daran sein Teil haben."

Und diesen Brief an den hochgesinnten Calvinisten, der uns bis auf den Grund seiner religiös-kirchlichen Stellung schauen läßt, beschließt Sarpi mit dem folgenden Bekenntnis: „Das alles habe ich Ihnen freimütig geschrieben, und mehr könnte ich Ihnen nicht sagen, wenn es mir vergönnt wäre, mündlich mit Ihnen zu verhandeln. Vielleicht erinnern Sie Sich des Gesagten, falls Sie Anlaß haben sollten, mich auf die Wagschale zu legen und dann solch ein Mindergewicht bei mir vorfinden, wie Sie es Sich vorgestellt hatten, ehe Sie davon Kenntnis erhielten. Inzwischen bete ich zum Herrn, daß er mit seinem Lichte Sie erleuchte und mit seiner Gnade Sie segne — mir aber gebe er die Gnade, daß ich auch Ihnen nicht ohne Nutzen gedient haben möge."

Wenn in dem Vorhergehenden die allgemeinen Richtlinien gezogen sind, welche zu einer Würdigung der kirchlichen Stellung und der religiösen Eigenart Frà Paolo Sarpis hinführen, so muß abschließend wenigstens eine spezielle Frage, die seinen Charakter betrifft, erörtert werden. Diese Frage bezieht sich auf Sarpis Verhalten gegenüber einem venetianischen Edelmann, zu dem der Briefwechsel ihn zwei Jahre lang mehrfach in Beziehungen zeigt. Antonio Foscarini war Botschafter der Republik in Frankreich, dann in England, dann in der Schweiz. Von dort kehrte er in die Heimat zurück, um einem grausamen,

unverdienten Geschick zu verfallen. Den Beamten der Republik war jeder Verkehr mit Vertretern auswärtiger Mächte in Venedig untersagt. Es scheint, daß Foscarini dieses Verbot nicht beachtete und dadurch den Verdacht der Verschwörung auf sich lud: kurz, eines Abends, im April 1622, wurde er, in Verkleidung angeblich aus der Wohnung des spanischen Gesandten kommend, von den Aufpassern der Staatsinquisition ergriffen, dann schleunigst im Geheimen abgeurteilt und als Verräter zu schimpflichem Tode gebracht. Es sollte ausgemacht sein, daß er staatsgefährliche Abmachungen mit dem spanischen Gesandten, auch dem päpstlichen Nuntius, sich habe zuschulden kommen lassen. Ungeheuren Eindruck machte das entsetzliche Ende des einer der höchststehenden Familien angehörigen Mannes in allen Kreisen der Bevölkerung. Es sei gleich beigefügt, daß sehr bald der übereilte Prozeß revidiert werden mußte: jetzt stellte sich heraus, daß die Zeugenaussagen gegen Foscarini falsche gewesen waren, und der Rat der Zehn, welcher doch einstimmig das Todesurteil gegen den Unglücklichen gefällt hatte, gab nunmehr kund, daß er getäuscht worden sei, daß Foscarini unschuldig gewesen, und dekretierte nachträglich für ihn eine pomphafte Totenfeier.

Die Kundgebung des Senates erfolgte wenige Tage nach dem am 12. Januar 1623 eintretenden Tode Paolo Sarpis. So hat dieser die Wahrheit nicht mehr erfahren und ist in der Annahme der Schuld des Unglücklichen gestorben. Und nun knüpft sich an die Verurteilung Foscarinis eine Tatsache, welche neuerdings durch Herrn von Reumont und andere benutzt worden ist, um auf Sarpis Charakter einen düstern Schatten fallen zu lassen. Indem Foscarini, nachdem man das Todesurteil über ihn gefällt hatte, noch von der Erlaubnis Gebrauch machte, über seine Habe zu verfügen, bestimmte er hundert Dukaten davon „dem Padre Maestro Paolo vom Servitenorden — zum Herrn für mich zu beten.“ Von dieser Bestimmung in Kenntnis gesetzt, lehnte Sarpi die Geldzuweisung in einem Schreiben an den Senat vom 28. April 1622 ab: sein Gewissen und die Treue gegen die Obrigkeit ließen nicht zu, daß er mit einem

Manne, der sich der Gnade des Fürsten unwürdig gemacht, etwas zu schaffen habe. Das klingt ja freilich hart gegenüber einem Manne, mit dem ihn einst in den Jahren 1608—1610, wie der Briefwechsel ausweist, engere Beziehungen verbanden, und erklärt sich nur, wenn Sarpi, wie auch alle Mitglieder des Rates der Zehn — denn das Urteil war einstimmig erfolgt — von der Schuld Foscarinis überzeugt war. Eine private Äußerung Sarpis über die Sache neben dem offiziellen Schreiben an den Senat existiert nicht: der letzte bekannte Brief des Konsultors datiert vom 26. September 1618. Wie weit die abweisende Erklärung dem müden Siebzigjährigen etwa durch direkten Befehl seiner Ordensoberen auferlegt worden war, entzieht sich unserer Kenntnis — wohl mag ein solcher Befehl die Erklärung erzwungen haben, die doch nur dahin geht, er „weigere sich, irgend einen Vorteil von jener Seite anzunehmen", es ihm aber selbstverständlich freiläßt, den Wunsch des Verurteilten zu erfüllen, daß er im Gebete seiner gedenken möchte. Man wird also vorsichtiger sein müssen und nicht gleich die Schlußfolgerung ziehen, daß die Erklärung „augenscheinlich von der Furcht sich zu kompromittieren eingegeben worden sei", und man wird keinesfalls Sarpi mit dem Vorwurf belasten dürfen, daß er „die fromme Klausel des Vermächtnisses eines Sterbenden . . . schnöde mißachtet habe." [13])

Anmerkungen.

1. (S. 309). Neue Briefe von Frà Paolo Sarpi (1608—1616). Nach den im fürstlich Dohna'schen Archiv aufgefundenen Originalen herausgegeben von Dr. Karl Benrath. Mit einem Faksimile. 104 S., Leipzig, Rudolf Haupt, 1909.

2. (S. 310). Die Zitate aus Briefen Sarpis erfolgen nach der Ausgabe von Polidori, Florenz 1863 (2 Bde.), bezw. nach den ergänzenden Publikationen von 1882 (ed. Castellani) und 1909 (ed. Benrath).

3. (S. 311). Grotii Epistolae, Amstelodami 1687.

4. (S. 311). Lettere Italiane di Frà Paolo Sarpi . . . scritte al signor Dell' Isola Groslot . . . Viva San Marco. In Verona 1673. (Der Ort des Druckes und des Erscheinens war tatsächlich Genf.)

5. (S. 312). Lämmer, Analecta Romana, Schaffhausen 1861, S. 29.

6. (S. 312). von Reumont, Antonio Foscarini und Paolo Sarpi. In den Beiträgen zur Italienischen Geschichte II, S. 167 ff. 1853.

7. (S. 313). Das italienische „Stilo" bedeutet sowohl Stil wie Stilett. Ein in der Bodley'schen Bibliothek in Oxford befindliches Bild Sarpis (s. bei Pearsall Smith, Sir H. Wotton II, 370) zeigt das über die Wunde gelegte Pflaster.

8. (S. 314). In der Schrift „Frà Paolo Sarpi", Note. 1887.

9. (S. 315). Vgl. die von Bianchi Giovini herrührende Einleitung zu den Lettere inedite di Paolo Sarpi (Capolago 1833), S. CXIV ff., mit der Vorrede Politis zu der Ausgabe der Lettere di Frà Paolo Sarpi von Polidori, Florenz 1863, Bd. I. S. 28.

10. (S. 321). S. bei Rein, Sarpi und die Protestanten, S. 218 ff., Beilage 2.

11. (S. 324). Die Sammlung von „Literae Apostolicae" zu Gunsten des Jesuiten-Ordens, welcher als zweite Abteilung das „Constitutum" beigegeben ist, war lediglich für den Gebrauch innerhalb des Ordens bestimmt und ist sehr rar. Der Titel einer mir vorliegenden Ausgabe von 1635 lautet: Literae Apostolicae quibus Institutio, Confirmatio et varia Privilegia continentur Soc. Jesu, Antwerpiae 1635.

12. (S. 325). S. Lettere di Frà Paolo Sarpi ed. Polidori II, S. 139 ff.

13. (S. 333). v. Reumont a. a. O., S. 176.

Kleine Beiträge

1. Zwei Briefe des Mansfeldischen Rates Johann Rühel an Luther 1525.

Es war bereits längst bekannt, daß Luther in den Tagen des Bauernkrieges mit seinem Freunde und Verwandten, dem Mansfeldischen Rat Johann Rühel in Eisleben, in einer sehr lebhaften Korrespondenz gestanden hatte. Aus Mai und Juni 1525 besitzen wir noch 6 Briefe Luthers an ihn, aus denen wir erkennen können, daß dieser ihn mit Nachrichten über den Verlauf des Bauernaufstandes in Thüringen, über die Gefangennahme Thomas Münzers und dergleichen versorgte, auch daß er mit Luthers scharfem Schreiben gegen die räuberischen Rotten der Bauern nicht einverstanden war. Leider fehlten uns die entsprechenden Briefe von seiten Rühels. Freilich war aus Seckendorfs Historia Lutheranismi 1692 zu ersehen, daß diesem noch 2 Briefe Rühels vorgelegen hatten, aus denen er einige Sätze teils im deutschen Originalwortlaut, teils in lateinischer Übersetzung mitteilte. Die Briefe selbst aber waren verschollen, so daß Enders im 5. Bande seines Briefwechsels Luthers sich damit begnügen mußte, jene von Seckendorf mitgeteilten Sätze aus Rühels Briefen zum Abdruck zu bringen (V, 177 und 180). Vor zwei Jahren stieß ich bei Arbeiten auf der Gothaer Bibliothek auf einen Band, der Abschriften enthielt, die für jene Historia Lutheranismi aus dem Weimarer Archiv einstmals genommen waren. In diesem Bande fanden sich eben jene Briefe, aus denen Seckendorf Proben mitgeteilt hatte. Meine Hoffnung, die Originale der Briefe nun in Weimar zu finden, erwies sich als trügerisch. Dort fehlte jede Spur von ihnen. Der Freundlichkeit des Vorstehers der Gothaer Bibliothek, Herrn Prof. Dr. Ehwald, verdanke ich nun aber Abschriften von jenen Kopien in Gotha. Deren buch=

stabengetreuen Abdruck| behalte ich¦ andrer Stelle vor. Aber ihren interessanten Inhalt möchte ich in Transskription in eine modernere Form hier zur Mitteilung bringen.

Johann Rühel an Luther. 21. Mai 1525.

Meine freundwillige Dienst zuvor, hochgelahrter und würdiger, freundlicher lieber Herr und Schwager.[1]) Ihr habt nächst aus Kaspar Müllers[2]) Schreiben verstanden, was Thomas Münzer an beide meine gnädigen Herren, Graf Ernsten und Graf Albrechten, jeden sonderlich geschrieben[3]), hernachmals auch von Johann Duhrn[4]), wie die Schlacht zu Frankenhausen mit den armen verführten Bauern ergangen (?)[5]), — Gott wolle sich jeder Seelen erbarmen — vermeldet. Daraus war abzunehmen, wie listiglich der Satan das heilige Evangelium auf diesem Weg zu verdrücken gesucht. Nun ihm aber das Spiel zu gefehlt, hat sich gemeldter Thomas Münzer, und der Satan in ihm, in seinem Gefängnis, ohne Zweifel den gottlosen Tyrannen damit zu heucheln, alle seine Irrtümer zu widerrufen, sich mit dem Sakrament einer Gestalt zu berichten lassen, und den Glauben, den die Kirche jetzt und zuvor gehalten, bekannt und sich also ganz papistisch in seinem Ende erzeiget, wie ihr aus inliegender Schrift[6]) vernehmen werdet. Wiewohl solch sein Widerrufen und Erkenntnis zum Teil einen guten Schein [hat], hat es Gift, wie Ihr wohl daraus zu verstehn, daß er sich in allem als einen irrigen Geist und falschen Propheten dargiebt. Gott wolle nach seinem göttlichen Willen sein und jedes Herz erleuchten und zu wahrer, seiner göttlichen Erkenntnis leiten. Dazu helfe uns allen unser Herr Jesus Christus, Amen.

Sie haben zu Heldrungen[7]) fünf Pfaffen ihre Köpfe abgeschlagen. Und nachdem der meiste Teil der Bürger zu Frankenhausen umkommen, und ein Teil, der noch über blieben, gefangen, hat man die, so viel deren übrig gewesen, den Frauen der Stadt auf ihre Bitt wiedergegeben, doch also, daß sie die zween Priester, so sie noch allda gehabt, sollten strafen. Die zween Pfaffen haben die Weiber insgemein auf dem Markt mit Knitteln alle geschlagen, und als man sagt, wohl eine halbe

Stunde länger, denn sie gelebt.[8]) Und ist fast ein erbärmlich Tun; welcher sich solches Tuns nicht erbarmt, ist wahrlich kein Mensch. Ich besorge ganz, es läßt sich auch dazu an, als wollt Ihr den Herren ein Prophet sein, daß sie ihren Nachkommen ein wüstes Land lassen werden, denn man straft dermaßen, daß ich besorge, das Land zu Thüringen und die Grafschaft [Mansfeld] werden es langsam verwinden. Die Herren ziehen nach Mühlhausen mit großem Zuge zu Roß und Fuße, haben zu Frankenhausen über 300000 Gulden, als man sagt, geraubet. Hier wird nichts gesucht denn Raub und Mord.

Ihr habt mir nächst einen Trostbrief[9]) zugeschrieben, — Gott sei euer Lohn —; hat mir durch Gott mehr Stärke gegeben, denn alles andere. Bitte um Gottes willen, wollet mich in dieser elenden, erbärmlichen Zeit mit Schriften weiter stärken, denn Eure Schriften tun viel bei mir. Und so viel es zu thun, zeiget mir an, wie der Kurfürst [Friedrich der Weise][10]), aus großem Frieden, in diesen aufrührischen Zeiten, da man sein wohl bedürfte, ohne Zweifel zum ewigen Frieden sich begeben. Gott der Allmächtige sei seiner Seele gnädig und barmherzig.

Ich wollte gerne, daß Ihr meinem gnädigsten Herrn von Magdeburg [Kardinal Albrecht], als in dieser fährlichen Zeit, ein Trostbrieflein und Ermahnung zu Veränderung seines Standes — ihr versteht mich wohl — zuschreibt.[11]) Doch daß ich eine Kopie davon haben möchte. Ich will heute nach Magdeburg, in der Sache zu handeln, Gott der Allmächtige gebe mir Gnade. Bitte Gott vom Himmel, daß er hierin Gnade wolle verleihen zu solchem ernstlichen Werke und Fürnehmen. Hoffe, Ihr verstehet mich wohl, will sich nicht schreiben lassen. Bitte, bitte, bitte um Gottes Willen, mir als einem Arbeiter Gnade und Stärke zu verleihen. Ist was Neues bei euch, laßt michs wissen. Man sagt, die Bauern lägen noch stark vor Würzburg; so sind die Bambergischen auch wieder auf. Hiemit seid Gott dem Allmächtigen mit Philippo [Melanchthon] mit seinem Weibe und Kinde und allen Menschen befohlen. Unser Pfarrer zu St. Andreas ist uns entkommen; haben 3 gewahr, Euch,

D. Kaspar [Güttel], Mgr. Eißleben [Johann Agricola[12])]. Aber der Satan thut noch große Hinderung; Gott gebe seine Gnade. Datum Sonntag Vocem Iucunditatis[13]) 1525.

Johann Rhul.

Derselbe an Luther, 26. Mai 1525.

Gnade und Frieden in Christo, lieber Herr Schwager und günstiger Freund. Ich habe Eure Widerschrift[14]) von Herzen gelesen und je mehr und länger die gewesen mit christlichem Trost, jemehr ich darinnen getröstet und erfreuet worden. Schicke euch hiermit Thomas Münzers Bekenntnis, so er zu Heldrungen getan, dazu Kopie der Schrift aus seinem Gefängnis an die von Mühlhausen, und wie wohl dieselbige von den Widerwärtigen als eine Widerrufsschrift gedeutet, ist sie doch im Grunde bei mir eine Stärkung seines Fürhabens, will allein den Bauern zumessen, daß sie aus dem, daß sie ihren eigenen Nutz zu sehr gesucht, der Unfall und Straf troffen. Ich besorge, man sage, was man wolle, es sei ein desperat Mensch. Mühlhausen hat sich am Mittwoch [24. Mai] ergeben, aber Pfeiffer[15]) fast mit 600 Mann, haben ein Thor geöffnet, sind davon kommen, man eilet ihnen aber nach, hofft, sie zu bekommen. Münzer ist gestern Donnerstags [25. Mai] gegen Mühlhausen geführt, und wollt Euch gern Eurem Begehr nach eigentlich, wie Münzer gefunden, gefangen und sich gehalten, schreiben. So ist die Sage so mancherlei. Habe derohalben meinem gnädigen Herrn Graf Albrechten geschrieben, daß S. Gnaden wollten Rudolfen von Watzdorf solches mir alles verzeichnen lassen und zuschicken; versehe mich, es werde geschehen. Sobald ichs bekomme, soll es euch unverhalten bleiben. Ich habe aber heute zween Berggesellen bei mir gehabt, die im Lager gewest und von meinem gnädigen Herrn Graf Albrechten erledigt worden sein. Sagen eigentlich: Als die Herren, erstlich Herzog Heinrich von Braunschweig und der Landgraf, auf der Seite nach Mühlhausen waren fürkommen, habe er das Volk ermahnt, festzustehen; da kamen ihnen die von Mühlhausen zu Hülfe. Dergleichen auf der andern [Seite], da kamen die von Nordhausen. Ist im Lager immer umhergeritten, heftig

geschrieen, sie sollten gedenken an die Kraft Gottes, das wären die, die ihnen zu Hülfe kämen; sollen sich die Kraft Gottes bewegen lassen, und hievon allewege getröst; wenn sie vor Heldrungen kämen, würde kein Stein auf dem andern bleiben, würden alle, die darinnen wären, auch die Steine, vor ihnen weichen. Als aber der erste Schuß angangen, der ist zu kurz gewesen, hat er geschrieen: ich hab euch vor gesagt, kein Geschütz würde euch schaden. Aber die andern Schüsse haben durchgedrungen; da habe, wer konnte, gelaufen, nach der Stadt zu. Münzer hat sich verborgen. Ist nahe am Thor in ein Haus kommen, hat den Rock von sich getan gehabt, sich in ein Bett gelegt. In das Haus solle ohngefährlich ein Edelmann, ein Sachse, Otto von Noppe[17]), kommen sein, Herberge darinnen genommen. Ungefährlich habe seiner Knechte einer auf den Boden gangen, den im Bett gesehen, seinem Junker gerufen und herzugangen: was liegt allda, wer bist du? Hat er gesagt: ei, ich bin ein krank, arm Mann. Da hat er seinen Weizschker [Tasche] gefunden (wie der Leute Art ist zu suchen), darinnen die Briefe, so Graf Albrecht ins Lager geschrieben, gefunden, gesagt: wo kommt dir der Brief her? du sollst wohl der Pfaffe sein! Erstlich geleugnet, hernach bekannt, und ihn also mitgenommen, Herzog Georgen zubracht, da hat man ihn auf eine Bank gesetzt, ist der Herzog neben ihm gesessen und mit ihm gesprachet; gefragt, was Ursache ihn bewegt, daß er die viere am vergangenen Sonnabend habe köpfen lassen[18]), davon ich euch denn geschrieben. Hat er gesagt: Lieber Bruder, ich sage Euer Liebden, daß ich solches nicht getan, sondern das göttliche Recht. Hat Herzog Heinrich von Braunschweig angefangen: Höre, bist du auch Fürstengenosse? Fürwahr, hat er gesagt, du bist ein schöner Fürstengenosse, hast dein Regiment wohl angehoben. Wie kommst du darauf, daß ein Fürst nicht mehr denn 8 Pferde, ein Graf 4 Pferde haben sollen?[19]) Was nun allenthalben allda mit ihm gehandelt, weiß ich eigentlich nicht zu schreiben. Ich höre aber, daß der Landgraf sich des Evangeliums nicht geschämet, sich mit Münzern in einen heftigen Streit damit begeben. Mün=

zer hat das Alte Testament gebraucht, der Landgraf aber sich des Neuen gehalten, sein Neues Testament auch bei sich gehabt und daraus die Sprüche wie der Münzer gelesen. Hoffe aber, will allenthalben den Grund alles Gesprächs erfahren. Der Handel ist aber also, wie mir von denen, so dabei gewesen, angezeigt, ergangen. Was ich nun weiter von meinem gnädigen Herrn, Graf Albrechten, bekomme soll Euch auch zu wissen werden. Es sei, wie ihm wolle, so ist es doch vielen Euren Günstigen seltsam, daß von Euch das Würgen ohne Barmherzigkeit den Tyrannen, und daß sie daraus Märtyrer werden können, zugelassen[20]); und wird öffentlich zu Leipzig gesagt, dieweil der Kurfürst gestorben, Ihr fürchtet der Haut, und heuchelt Herzog Georgen, mit dem, daß Ihr sein Führnehmen billigt, Ihr fürchtet der Haut. Ich will aber solches nicht richten, sondern Euerm Geist befohlen sein lassen, denn ich weiß den Spruch: qui accipit gladium, gladio peribit, und danach, daß die Obrigkeit trägt das Schwert als Rächerin. Will not sein, das mit der Zeit wohl auszustreichen, und von Euch entschuldigt werde; denn die Unschuldigen sollen je unverdammt bleiben. Ich meine es gut, tue mich hiermit in Euer Gebet befehlen. Grüße mir Philippum und Jonam. Eilend Freitag nach unseres Herrn Himmelfahrt 1525.

Johann Rhül.

Meinem lieben Bruder in Christo,
Herrn und Schwager Martino Luther,
zu eignen Händen.

---

2. Eine Wette über Luthers Doktorat.

Im Jahre 1538 entschlossen sich die Fürsten des Schmalkaldischen Bundes, an Heinrich VIII. eine Gesandtschaft zu senden aus Anlaß der von ihm ergangenen Aufforderung zu einer Verständigung zwischen ihm und den deutschen Protestanten in Bezug auf die Lehre, sowie in Bezug auf ihr Verhalten

dem in Aussicht gestellten Konzil gegenüber. Man beschloß zunächst, eine Art Vorgesandtschaft nach England hinüber zu schicken, um die Verhältnisse zu sondieren, und zu diesem Zwecke wurden zwei weltliche Räte, der sächsische Vizekanzler Franz Burkard und der hessische Rat Georg von Boyneburg und als ihr theologischer Gefährte Friedrich Myconius aus Gotha hinübergesandt. Am Ende der mehrere Monate währenden Tätigkeit der Gesandten kam es zwischen den beiden Räten im Gespräch zu einer Meinungsverschiedenheit über die Frage, wann Luther eigentlich Doktor der Theologie geworden sei. Der Hesse meinte bestimmt zu wissen, daß Luther bei seinem Auftreten gegen Tetzel und dessen Ablaßtreiben noch nicht den theologischen Doktorhut besessen habe, während der Sachse das Gegenteil behauptete. Der Streit führte zu einer Wette, die noch in London von ihnen abgeredet wurde und die auf ihrer Rückreise am 20. Oktober 1538 in Celle, wo sich wohl ihre Wege trennten, durch Myconius schriftlich formuliert wurde. Ein Handschriftenband der Gothaer Bibliothek bewahrt noch die von Myconius eigenhändig geschriebenen Bedingungen der Wette auf. Danach verpflichtete sich Burkard, wenn er nicht beweisen könnte, daß Luther schon 1517 bei der Veröffentlichung seiner Thesen gegen den Ablaß rite promovierter Doktor gewesen wäre, die hohe Summe von 122 Goldgulden und außerdem noch einen Papagei, den er als Rarität aus England mitgebracht hatte, Boyneburg zu übersenden „auf guten Treu und Glauben". Umgekehrt verpflichtete sich Boyneburg, falls Burkard den Nachweis führen könne, 112 Goldgulden, darunter aber „ein alter überwichtiger" sein müsse, diesem zuzustellen, gleichfalls auf „guten Treu und Glauben". Nach seiner Heimkehr nach Thüringen, wendete sich Friedrich Myconius an die Wittenberger Universität und bat um eine amtliche Bescheinigung über Luthers Doktorat. Und es erfolgte eine feierliche Bescheinigung von „Rektor, Magistern und Doktoren der Wittenberger Schule", beginnend: „Es haben einige durch Gelehrsamkeit und Stellung hervorragende Herren von uns begehrt, daß wir durch dies unser öffentliches Schreiben bezeugten,

worüber sie aus gewissen Ursachen notwendig eine genaue Kunde bedürfen; nämlich zu welcher Zeit der ehrwürdige Herr Dr. M. Luther den Titel eines Doktors der Theologie empfangen habe. Da wir nun wünschen, solchen Männern auf jede Weise zu Diensten zu sein und uns ihnen gefällig zu erweisen, sind wir gern bereit ihnen das Zeugnis, das sie begehren, auszustellen. Wir haben daher den Band, der die Statuten der theologischen Fakultät enthält, in welchem der Reihe nach die Namen aller aufgezeichnet stehen, die in dieser Universität theologische Grade und Titel erhalten haben, eingesehen und geben aus ihm die wörtliche Abschrift dessen, was in diesem Buche über die Doktorpromotion Dr. Martin Luthers zu lesen ist". Es folgt dann in wörtlicher Abschrift der Abschnitt aus dem theologischen Dekanatsbuche der unter dem 17., 18. und 19. Oktober 1512 die näheren Angaben über Luthers Doktorpromotion enthält. Darunter war das Siegel der Universität gesetzt, und schließlich setzte noch Luther selber die Worte darunter: „Ich, Martin Luther, habe eigenhändig unterschrieben". (Rektor war damals der Theologe und Freund Luthers Kaspar Cruciger.) Auf Grund dieses Dokumentes wird sich Boyneburg davon haben überzeugen müssen, daß er die Wette verloren, und Burkard wird „auf guten Treu und Glauben" die 112 Goldgulden, darunter den „alten überwichtigen", ausgezahlt bekommen haben.

Diese amüsante Wette findet sich neuerdings erwähnt in der jüngsterschienenen Biographie des Myconius von Paul Scherffig, Leipzig 1909, S. 118, der freilich das Datum (Sonntags nach Galli 1538, d. i. 20. Oktober) nicht richtig hat lesen können. Den vollständigen Abdruck der beiden auf die Wette bezüglichen Schriftstücke bringt der 12. Band des Endersschen Briefwechsels Luthers S. 18 ff., den ich in den nächsten Wochen zum Abschluß zu bringen hoffe.

D. Kawerau.

5. Sarpi und das „Perpetuum mobile“.

Man hat es in früheren Jahrhunderten für möglich gehalten und viel Scharfsinn und Mühe darauf verwendet, eine Vorrichtung herzustellen, welche durch die eigene Schwerkraft oder sonstwie in dauernder Bewegung erhalten bliebe. Der große holländische Mathematiker Huyghens soll der erste gewesen sein, welcher die Unmöglichkeit solcher Herstellung wissenschaftlich nachgewiesen habe. Da ist es beachtenswert, daß — wie sich dies aus einem der neuerdings bekannt gegebenen Briefe Paolo Sarpis, der nicht blos ein hervorragender Theolog und Geschichtsschreiber, sondern auch ein tüchtiger Mathematiker war, ergibt — schon lange vor dem 1629 geborenen holländischen Gelehrten der obige Beweis geliefert worden ist.

Sarpi hatte im Juli 1609 von dem auf einer Reise in England befindlichen Grafen Christoph von Dohna einen Brief erhalten mit der Beschreibung eines angeblichen „Perpetuum mobile“, bei welchem die Sonnenwärme den Motor bildete. Vielleicht hat der Briefschreiber ihn um sein Urteil gefragt, jedenfalls aber das ihm zu Gesicht gekommene Instrument als ein wunderbares beschrieben. Darauf äußert sich nun Sarpi in folgender Weise: „Das durch Sonnenwärme getriebene Instrument scheint sehr kunstvoll hergestellt zu sein. Aber an ein „Perpetuum mobile“ zu glauben, fällt mir sehr schwer — nicht als ob ich dem entgegentreten wollte, was Sie gesehen haben, da ich im Gegenteil weiß, daß sich so das Wasser eine Zeitlang in Bewegung bringen läßt, wie denn schon Hero von Alexandrien ein dazu geeignetes Instrument beschrieben hat und man ein solches viel vollkommener und für längere Dauer herstellen kann. Aber daß es sich um ein „Perpetuum“ handlen könne, bezweifle ich sehr . . . Um ein solches herzustellen, müßte das nämliche abwechselnd bewegend und bewegt sein. Nun ist aber das Bewegende stärker als das Bewegte — somit müßte das nämliche einerseits größere Kraft besitzen und andrerseits solche wieder ablegen. Das letztere ließe sich hervorbringen durch Ortsveränderung — aber doch auch nur, wenn

größere Kraft bei dem Bewegenden vorliegt. So müßte das nämliche stärker sein, sofern es Bewegendes ist, als sofern es bewegt wird. Da liegt der Gegengrund, der mir nicht erlaubt, beizustimmen".

Zweifellos hat Sarpi damit den Beweis gegen die Möglichkeit eines „Perpetuum mobile" geliefert. Er will freilich mit Dohna nicht streiten, da er das von diesem beschriebene Instrument nicht gesehen hat, und meinte, daß die Praxis doch mancherlei gelöst habe, was unlösbar erschienen sei[21]).

K. Benrath.

Anmerkungen.

1. Die „Schwägerschaft" beider bestand wahrscheinlich darin, daß Rühels Frau eine Schwester der Schwägerin Luthers, nämlich der Frau seines Bruders Jakob in Mansfeld war.

2. Der Kanzler des Grafen Albrecht in Mansfeld; der Brief fehlt.

3. Beide Briefe, vom 12. Mai, gedruckt z. B. bei Krumhaar, Grafschaft Mansfeld. 1855, S. 155 f.

4. Joh. Thür, der Gemeinen Herrschaft zu Mansfeld Kanzler. Auch dieser Brief fehlt. Einen gemeinsamen Brief an die drei Rühel, Thür und C. Müller schrieb Luther am 15. Juni, 1525.

5. Das Wort ist undeutlich geschrieben, die Lesung daher zweifelhaft.

6. Dieser sein Widerruf vom 16. Mai wurde sofort durch eine Flugschrift bekannt gemacht. Titel bei Enders V, 177.

7. Stadt mit festem Schloß im Besitz des streng katholischen Grafen Ernst von Mansfeld.

8. Vgl. hierzu Seidemann, Th. Münzer, S. 86.

9. Damit kann nicht Luthers Brief vom 4. Mai (de Wette II, 652) gemeint sein, sondern es scheint ein — verlorener — späterer Brief hier angenommen werden zu müssen.

10. Der Kurfürst starb am 5. Mai, als der Aufruhr in Thüringen eben ausgebrochen war. Am 23. Mai gab Luther den erbetenen Bericht an Rühel.

11. Am 2. Juni ließ Luther das hierdurch veranlaßte, freilich vergebliche Schreiben an Kurfürst Albrecht ausgehen.

12. Kaspar Güttel, der frühere Prior des Eislebener Augustinerklosters, hielt evangelische Predigten in St. Andreas, und Joh. Agricola wurde als Rektor der Latein-Schule und als Prediger an St. Nicolai dorthin berufen; die Pfarre an St. Andreas blieb aber noch katholisch, da die katholischen Grafen sie zu besetzen hatten.

13. Der Sonntag Rogate.

14. Vom 23. Mai, de Wette II, 666.

15. Beide Schriftstücke erschienen vereint in einer Flugschrift, Enders V, 177.

16. Vgl. Seidemann, Th. Münzer, S. 90.

17. Andre Berichte nennen ihn Ebbe oder Eppen.

18. Vgl. Seidemann, Th. Münzer. S. 82.

19. Ebd. S. 153.

20. In der Schrift „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“, vgl. Köstlin, M. Luther, [5] I, 711; Luther antwortete Rühel persönlich am 30. Mai (de Wette II, 669) und vor der Öffentlichkeit in dem an C. Müller adressierten Sendbrief von dem „harten Büchlein wider die Bauern“, Köstlin I, 715.

21. Der Brief an Dohna (28. Juli 1609) ist abgedruckt in den „Neuen Briefen von Paolo Sarpi“, herausg. von Benrath, S. 40 ff., (Leipzig 1909).

Verzeichnis der noch vorhandenen Vereinsschriften.

Heft 1—99. 1883—1909.

1. Kolde, Th., Luther und der Reichstag zu Worms 1521. 1.20
2. Koldewey, Friedr., Heinz von Wolfenbüttel. Ein Zeitbild aus dem Jahrhundert der Reformation. 1.20
3. Stähelin, Rudolf, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk. Zum vierhundertjährigen Geburtstage Zwinglis dargestellt. 1.20
4. Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Bearbeitet sowie mit Einleitung und Erläuterungen versehen von K. Benrath. 1.20

5/6. Boffert, Gust., Württemberg und Janssen. 2 Teile. 2.40

12. Iken, J. F., Heinrich von Zütphen. 1.20
20. Vogt, W., Die Vorgeschichte des Bauernkrieges. 2.40
21. Roth, F., W. Pirkheimer. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation. 1.60
22. Hering, H., Doktor Pommeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. 2.40
23. von Schubert, H., Roms Kampf um die Weltherrschaft. Eine kirchengeschichtliche Studie. 2.40
24. Ziegler, H., Die Gegenreformation in Schlesien. 2.40
25. Wrede, Ad., Ernst der Bekenner, Herzog v. Braunschweig und Lüneburg. 2.40
26. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20
27. Baumgarten, Hermann, Karl V. und die deutsche Reformation. 1.20
28. Lechler, Gotth., Viktor Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation. 1.20
29. Gurlitt, Cornelius, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. Ein Bild aus dem Erzgebirge. 1.20
30. Kawerau, Waldemar, Hans Sachs und die Reformation. 1.20
31. Walther, Wilh., Luthers Beruf. (Luther im neuesten römischen Gericht, 3. Heft.) 1.20
32. Kawerau, Waldemar, Thomas Murner und die deutsche Reformation. 1.20
33. Tschackert, Paul, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder. 1.20
34. Konrad, P., Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter. 1.20
35. Walther, Wilh., Luthers Glaubensgewißheit. 1.20

36. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft I: Reformation und Gegenreformation bis zum Tode des Kurfürsten Daniel von Mainz (21. März 1582). 1.20

37. Uhlhorn, G., Antonius Corvinus, Ein Märtyrer des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am Mittwoch nach Ostern, 20. April 1892. 1.20

38. Drews, Paul, Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit. 1.20

39. Kawerau, Waldemar, Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts. 1.20

40. Preger, Konrad, Pankarez von Freyberg auf Hohenaschau, ein bayerischer Edelmann aus der Reformationszeit. 1.20

41. Ulmann, Heinr., Das Leben des deutschen Volks bei Beginn der Neuzeit. 2.40

42. Freih. v. Wintzingeroda-Knorr, Levin, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte. Heft II: Die Vollendung der Gegenreformation und die Behandlung der Evangelischen seit der Beendigung des dreißigjährigen Krieges. 1.20

43/44. Schott, Theodor, Die Kirche der Wüste. 1715—1789. Das Wiederaufleben des franz. Protestantismus im 18. Jahrhundert. 2.40

45. Tschackert, Paul, Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit. 1.20

46/47. Bossert, Gustav, Das Interim in Württemberg 2.40

48. Sperl, August, Pfalzgraf Philipp von Neuburg, sein Sohn Wolfgang Wilhelm und die Jesuiten. Ein Bild aus dem Zeitalter der Gegenreformation. 1.20

49. Lenz, Max, Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß zur Zeit der Reformation. —.50

50. Götzinger, Ernst, Joachim Vadian, der Reformator und Geschichtsschreiber von St. Gallen. 1.20

51/52. Jakobi, Franz, das Thorner Blutgericht. 1724. 2.40

53. Jakobs, Ed., Heinrich Winkel und die Reformation im südlichen Niedersachsen. 1.20

54. von Wiese, Hugo, Der Kampf um Glatz. Aus der Geschichte der Gegenreformation der Grafschaft Glatz. 1.20

55. Cohrs, Ferdinand, Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer. Ein Beitrag zur Feier des 16. Februar 1897. 1.20

56. Sell, Karl, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. 1.20

57. Vogler, Wilhelm, Hartmuth von Kronberg. Eine Charakterstudie aus der Reformationszeit. Mit Bildnis. 1.20

58. **Vorberg**, Axel, Die Einführun gder Reformation in Rostock. 1.20
59. **Kalkoff**, Paul, Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage 1521. 1.20
60. **Roth**, Friedrich, Der Einfluß des Humanismus und der Reformation auf das gleichzeitige Erziehungs- und Schulwesen bis in die ersten Jahrzehnte nach Melanchthons Tod. 1.20
61. **Kawerau**, Gustav, Hieronymus Emser. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte. 1.20
62. **Bahlow**, F., Johann Knipstro, der erste Generalsuperintendent von Pommern-Wolgast. Sein Leben und Wirken, aus Anlaß seines 400jährigen Geburtstages dargestellt. 1.20
63. **Kolde**, Th., Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation. 1 20
64. **Schreiber**, Heinr., Johann Albrecht I., Herzog v. Mecklenburg. 1.20
65. **Benrath**, Karl, Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien. 2.40
66. **Roth**, F., Leonhard Kaiser, ein evang. Märtyrer aus d. Innviertel. 1.20
67. **Arnold**, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Erste Hälfte. 1.20
68. **Egelhaaf**, Gottlob, Gust. Adolf in Deutschland, 1630—1632. 1.20
69. **Arnold**, C. Fr., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Zweite Hälfte. 1.20
70. **Brandenburg**, Erich und **Eberlein**, Gerhard, Vorträge, gehalten auf der VI. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau. 1.20
71. **Beck**, Herm., Kaspar Klee von Gerolzhofen. Das Lebensbild eines elsässischen ev. Pfarrers um die Wende d. 16. z. 17. Jahrh. 1.20
72. **Schnell**, Heinrich, Heinrich V., der Friedfertige, Herzog von Mecklenburg. 1503—1552. 1.20
73. **Kawerau**, Gustav, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen. 1.20
74. **Schreiber**, Heinrich, Die Reformation Lübecks. 1.20
75. **Herold**, Reinhold, Geschichte der Reformation in der Grafschaft Oettingen. 1522—1569. 1.20
76. **Steinmüller**, Paul, Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II. 1.20
77. **Rosenberg**, Walter, Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1527—1538. 1.20
78. **Schäfer**, Ernst, Sevilla und Valladolid. 1.20
79. **Kalkoff**, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Erster Teil. 1.20

80. Zahn, W., Die Altmark im dreißigjährigen Kriege. 1.20

81. Kalkoff, Paul, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Zweiter Teil. 1.20

82. Schultheß-Rechberg, Gustav von, Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis. 1.20

83. Egelhaaf, Dr. Gottlob, und Diebl, Lic. Dr. Wilhelm, Vorträge, gehalten auf der VII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 7. April 1904 in Kassel. 1.20

84. Mulot, R., John Knox, 1505—1572. Ein Erinnerungsblatt zur vierten Zentenarfeier. 1.20

85. Korte, Aug., Die Konzilspolitik Karls V. i. d. J. 1538—1543. 1.20

86. Schnöring, Dr. Wilhelm, Johannes Blankenfeld. Ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation. 1.20

87. Benrath, Karl, Luther im Kloster 1505—1520. Zum Verständnis und zur Abwehr. 1.20

88/89. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Erstes Heft: Der Reformationsversuch. 1.80

90. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Erstes Heft: Die kirchlichen und sittlichen Zustände. 1.20

91. Niemöller, Heinrich, Reformationsgeschichte von Lippstadt, der ersten evangelischen Stadt in Westfalen. 1.20

92. Schmidt, Wilhelm, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. Zweites Heft: Die wirtschaftlichen Verhältnisse. 1.20

93. Kawerau, Gustav, Paul Gerhardt. Ein Erinnerungsblatt. 1.20

94. Ney, Julius, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. Zweites Heft: Die Unterdrückung. 1.20

95. Westphal, F., Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottseligen zu Anhalt. Zum 400 jährigen Geburtstage am 15. August 1907. 1.20

96/97. Müller, Nikolaus, Georg Schwartzerdt, der Bruder Melanchthons und Schultheiß in Bretten. Festschrift zur Feier des 25 jährigen Bestehens des Vereins für Reformationsgeschichte. 3.—

98. von Schubert, H., Bündnis und Bekenntnis 1529/1530, Hermelink, H., Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter, Vorträge, gehalten auf der VIII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 22. und 23. April 1908 in Bretten. 1.20

99. Lang, Aug., Johannes Calvin, Ein Lebensbild zu seinem 400 jährigen Geburtstag, 10. Juli 1909. 2.40